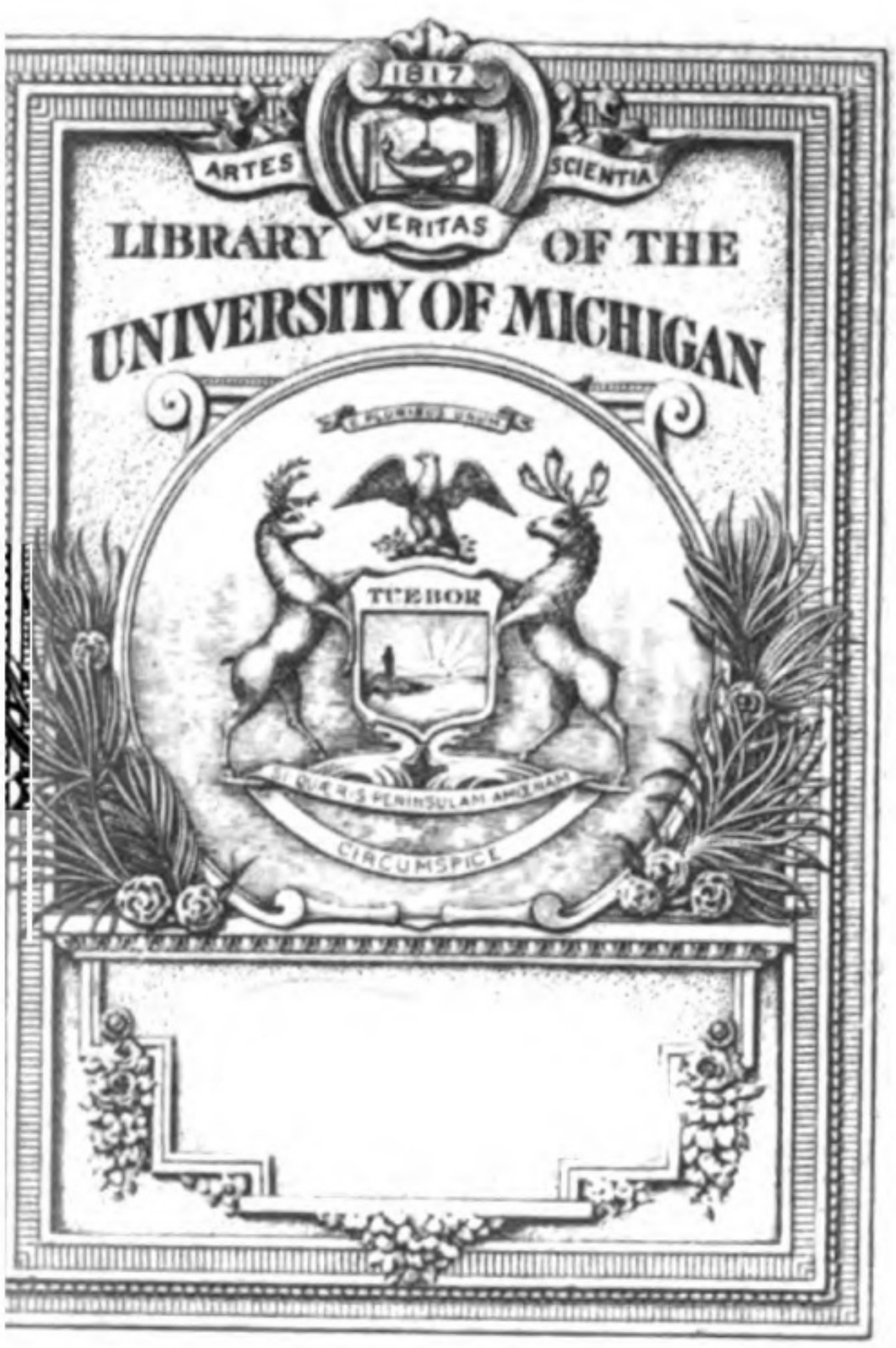
B 1,179,240

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN



Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

805
P15

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

PALAESTRA CVII.

UNTERSUCHUNGEN UND TEXTE
AUS DER DEUTSCHEN UND ENGLISCHEN PHILOLOGIE,
herausgegeben von **Alois Brandl, Gustav Roethe** und **Erich Schmidt.**

Studien zur Philosophie der Meistersänger

Gedankengang und Terminologie.

Von

Heinrich Lütcke.

BERLIN.
MAYER & MÜLLER.
1911.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Wer hoffet hie die sache baß besyngen
in kortzer wort und dy materien twingen
herför yn lasset dringen
und tragen der meisterscheffte hut!

Heinrich v. Mügeln, Bl. 201 b der Gött. Hs.

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Die folgenden Abhandlungen wollen die Bildungsgeschichte der letzten drei Jahrhunderte des deutschen Mittelalters erhellen helfen, indem sie durch die philosophische und philologische Interpretation bedeutender Meistersänger einen Einblick geben in die Art und Weise, wie die Scholastik dem Laienpublikum popularisierend vermittelt wurde.

Scholastik in deutschen Versen statt in lateinischer Prosa war Popularphilosophie, und wenn diese Meisterlieder Frauenlobs, Mügelns, Folzens u. a. Freunde und Leser fanden, so zeugt das für das philosophische Interesse der Ungelehrten.

Da es sich meist um Lieder beschränkten Umfangs handelt, so konnte ein strenges System nirgend in Frage kommen; ich habe in lockrer sachlicher Anordnung wichtigere Gedankengänge zu erfassen und die wesentlichen Termini zu deuten gesucht.

Natürlich standen hinter diesen Dichtungen mittelbar oder unmittelbar lateinische Quellen, die in einigen wenigen Fällen auch nachgewiesen sind. So wenig ich zweifle, daß noch manche solche Nachweise gelingen können, im Ganzen ist es mir doch ebenso unzweifelhaft, daß das Gros dieser Meisterlieder zwar mit dem gegebenen Gute der Scholastik, aber auf dieser Grundlage selbständig arbeitet. Jedenfalls war es und wird es vermutlich dauernd unmöglich sein, solche philosophisch erläuternden Analysen auf einer Quellenuntersuchung aufzubauen, von der ich daher ganz abgesehen habe.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Auch das habe ich nicht übersehen, daß Ettmüllers Frauenlob, die Göttinger Mügelnhandschrift, Mayers Folz manches Gedicht enthalten, dessen Verfasser nicht feststeht. Aber das bedeutete mir nicht viel, da jene drei Dichter für mich weniger als geschlossene Individuen denn als Vertreter verschiedener popularphilosophischer Zeitalter in Betracht kommen.

Als ein erster Versuch, die philosophischen Gedankenreihen und Termini des Meistergesangs zu würdigen, darf diese Arbeit wohl trotz der angedeuteten Lücken auf Nachsicht rechnen.

Angeregt wurde sie von Herrn Professor Roethe, der mich auf meine Bitte um ein Thema aus der deutschen Philosophie des Mittelalters auf die Bearbeitung der Meistersänger hinwies. Vom Tage der Themastellung, dem 4. Juli 1906, an bis zum Promotionstermin, am 30. September 1910, an dem nur Teil I und II, 1, Kap. I des Ganzen als Dissertation erschienen, und darüber hinaus bis zu dessen hiermit erfolgtem endgültigen Druck verdanke ich ihm, nicht nur in dieser Arbeit, gütigste und weitgehendste Anregung, Förderung und Unterstützung. Das Referat hatten außer Herrn Professor Roethe noch die Herrn Professoren E. Schmidt und A. Riehl.

Charlottenburg, im März 1911.

Heinrich Lütcke.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Inhaltsübersicht.

	Seite
I. Allgemeiner Teil	**1—28**
Verhältnis der Dichtung zur Philosophie .	1—3
und zwar	
speziell der mittelhochdeutschen: Der Meistergesang repräsentiert das Alter derselben, worin eine Erklärung für seinen vorwiegend philosophischen (spruchmäßigen) Charakter zu suchen ist.	3—6
Die 3 hier gewählten Repräsentanten des Meistergesangs: Frauenlob, Heinrich von Mügeln und Hans Folz. . . .	6—7
Allgemeiner Befund ihrer Philosophie:	**8—28**
implicite, ...	8
ohne den Begriff der Philosophie bei Frauenlob.	9
Erst bei Heinrich von Mügeln hören wir von dieser Kunst und zwar als der *muter aller kunste*, ...	10—19
aber Hans Folz weiß schon nichts mehr von ihr.	19—21
Gleichwohl ist die philosophische Grundstimmung der 3 Meistersänger gleichmäßig deutlich, ...	21—23
ja die Lösung der eigentlich philosophischen Probleme wird von ihnen unzweideutig genug als das höchste Ziel alles *meisterlichen tichtens* bezeichnet.	23—28

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Seite

II. Spezieller Teil

A. Zur theoretischen Philosophie

1. Kapitel: Idealismus . . . . . 29—79

Die Philosophie der Meistersänger umfaßt begriffliches und symbolisches Denken, . 29—30
und zwar steht die eigentlich philosophische begriffliche Betrachtung unter der Herrschaft der symbolisch personifizierenden, d. i. der poetisch-theologischen des Dogmas. 30—32
Ihre metaphysischen Grundbegriffe erweisen die Philosophie der Meistersänger als idealistisch im Sinne Platos. . . . . 32—79
Verhältnis der platonischeu und aristotelischen Philosophie zu den Meistersängern im allgemeinen. . . . . 32—33
Die idealen Prinzipien bei den Meistersängern: . . . . . 33—79
a. Mügeln's „Idea“: . . . . . .
Formgebendes Prinzip, ...
Prinzip des Geistes, ...
und vor allem des göttlichen Geistes: des „Wortes“ (λόγος). . . . . .
b. Das *wort*, ... 36—47
auch für Frauenlob der fleischgewordene göttliche λόγος, aber als ideales Prinzip bei ihm verdrängt; . . . . . .
indessen finden wir den Idealismus des Worts unter Frauenlobs Idealismus der „*êre*“ schlummernd. . . . . .
Wort im Mittelalter = Gedanke, = Idee Gottes von den Dingen, = Begriff. . . 37—38
Im Sinne von Begriff synonym mit *wort* und mit Vorliebe dafür angewendet der *name*. . . . . 38—40
Der in seinem *wort-namen* ruhende gottgesetzte Begriff des Dings ist sein eigentlicher Seinsgrund, das wirklich Reale an ihm: es wächst daraus hervor, und wie es nur ihm gemäß lebt, knüpft sich auch sein Vergehen an die Vernichtung seines *wort-namen* als seines Lebensprinzips. . . . . 40—42

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

	Seite
Natürlich erleidet dieser Idealismus des Worts die allgemeinen (aristotelischen) Einschränkungen zu Gunsten der Welt irdischer Realität.	42—43
Indicien für sein Vorwalten bei Frauenlob.	43—47
Das sicherste sind die Spuren eines allmählichen Hineinwachsens des alten Ehrbegriffs in die metaphysischen Funktionen der göttlichen Wort-Idee.	46/47
c. Die *êre*.	**47—54**
Der traditionelle Kultus der *êre* durch die fahrenden Meister und das Versagen ihrer Anziehungskraft auf die Gemüter der Zeit stellen sich als die Motive dieser Idealisierung der *êre* dar.	47—49
Die Proklamation des Begriffs der *êre* zum idealen Prinzip bei Frauenlob.	49—53
Der scholastische Begriff der *Glorie* und die Möglichkeit seines Einflusses auf die Idealisierung der *êre*.	53/54
d. Die Ansätze zu einer Idealisierung des Ehrbegriffs:	**54—66**
Bei Mügeln bedeutend gegen den schwachen Nachklang bei Folz, aber nicht mehr wie bei Frauenlob getragen vom Gedanken an ein ideales Prinzip;	57—59
denn auch der Idealismus des „*wort-namen*“ ist bei Mügeln nicht mehr klar erfaßt und begriffen.	59—63
Bei Hans Folz ist er dagegen ganz verloren.	63—64
Indessen beschäftigt die Doppelbeziehung des Worts zum göttlichen und menschlichen Geiste auch ihn noch.	64—66
e. Dies allgemeine Gefühl für das *wort* als den idealistischsten aller aus dem Altertum überkommenen Begriffe ist bei Mügeln natürlich noch viel stärker. Die Meistersänger fühlten, daß es über den dualistisch beschränkten Begriffen von Geist und Form stehe.	**66—68**

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

	Seite
f. Der Begriff des „Geistes“: . . .	**68—74**
Für Mügeln im Großen und Ganzen selbst nicht einmal etwas Allgemeines; . . .	68—70
Folz begreift unter dem Geiste, speziell dem heiligen Geiste zwar gerade die Gottheit als ein Allgemeines, ...	70—72
aber er stellt der Geistigkeit des Menschen so gut wie Gottes selbst gleichfalls die Körperlichkeit ohne Brücke gegenüber. . .	72—73
Nur Frauenlob vermag sich, durch den monistischen Grundsinn des seiner Philosophie zu Grunde liegenden idealen Prinzips gestützt, über den Dualismus der Welt einigermaßen hinwegzusetzen, was wir schließlich aus der reifsten einer seiner Arbeiten, ...	73/74
g. der Proklamation der *minne* zum idealen Prinzip am leichtesten erkennen mögen.	**74—79**
2. Kapitel: Kosmologie	**80—121**
Dieser idealistischen Metaphysik steht eine unverkennbar von Aristoteles kommende dualistische Physik gegenüber, die die irdisch reale Welt aus einer Verbindung von Form und Materie erklärt.	
Die Materie, ...	**80—91**
aus dem idealen Prinzipe durch Schöpfung hervorgehend, an sich formlose Masse, körperlich und vor allem vergänglich, ist *der naturen grunt.*	81—85
Diese aus Mügeln leicht gewinnbaren charakteristischen Prädikate derselben sind — nur weniger klar erfaßt — auch schon bei Frauenlob zu finden.	85—87
Auch er steht — im Gegensatz z. B. zu Alanus ab Insulis — schon unter dem Einfluß der unter dem Druck der neu bekannt gewordenen Lehren des Aristoteles entstandenen oder neu belebten Polemik der jüngeren Scholastik gegen die Ewigkeit der Welt.	87—91

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

	Seite
Der Naturbegriff . . . . . ist umfassend genug, um in einer *naturen lere*, deren Gegenstand alles ist, was *nach der naturen, secundum naturam* geschieht, auseinandergesetzt zu werden.	**91—96** 91
Die Naturgesetze der Kausalität und der Vergänglichkeit wurzeln in den Eigentümlichkeiten der *materie* als der *naturen grunt*.	91—93
Das Geschehen *wider die natur* aber gibt auf negativem Wege ein Bild des Göttlichen.	93—95
Die personifizierte Natur erscheint als Herrscherin der Welt.	95—96
Das Weltbild . . . . . zeigt den *globus materialis* und seine Teile: 1) den astronomischen Himmel mit dem *firmamentum* und den *siben sphêren* der Planeten und seine Bewegung. . . . . Er hat nichts gemein mit dem jenseits der zeitlich-räumlichen Welt zu suchenden mystischen Himmel, mit seinen 3 Hierarchien und 9 Chören der Engel.. . . . 2) das Centrum und die 4 Elemente, mit sphärischer Anordnung von Feuer, Luft, Wasser über der Erde als zentraler Kugel. Recht durchsichtig sind diese Vorstellungen vom *κόσμος* eigentlich nur bei Mügeln. Während wir sie aber für Frauenlob bestimmt voraussetzen müssen, hat Folz zwar manche Anklänge, gelangt aber zu keinem einheitlichen Weltbilde mehr. Doch ist ihm Frauenlobs und Mügelns Naturbegriff noch einigermaßen lebendig geblieben. . Die Elemente, entstehen aus den 4 *complexen* der Materie. Die Art ihrer Mischung ergibt die verschiedenen Formen individuellen Lebens.	**96—112** 97—100 100—103 103—105 105—110 110—112
Das Leben . . . . . ist die diese Mischung durch die gesetzmäßige Bewegung der Himmelssphären hervorrufende, modifizierende und erhaltende Kraft des göttlichen Geistes. . . . . Während uns dies selbstverständliche Lebensprinzip des Mittelalters von Frauenlob idea-	**113—119** 113—114

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Seite

listisch als *êre* und *minne* interpretiert wurde, verstehen wir es bei Mügeln ganz realistisch als *ein wegen.* . . . . . 114—115
Die Astrologie ist kein Aberglaube, sondern baut sich für Mügeln und Frauenlob als logisch konsequente Wissenschaft auf der Theorie des Lebens auf. . . . . 115—119
Der Tod, ... 119—121
als Aufhören der Bewegung eigentlich völliges Vergehen des Lebens bringend, wird doch wieder mit dem biblischen Gedanken der Unsterblichkeit der Seele verknüpft, wie die idealistische Ansicht von der alleinigen Realität des Guten das Mittelalter natürlich auch nicht verhindert, dem Bösen im aristotelischen Universum den untersten, damit zugleich aber einen zentralen Platz anzuweisen.

3. Kapitel: Theologie . . . . . 122—171
Dem allgemeinen Hang zu poetisch-personifizierendem Denken, zum Symbol, entspricht das große Interesse der Meistersänger an den vom Dogma gestellten Problemen der Theologie.
Die Fabel des Weltenlaufs . . . . 122—131
zeigt folgende Etappen:
Das geistige Reich bis zum Sturze der Engel; . . . . . 122—124
seine Wiederergänzung und Vollendung durch die fleischlich paradiesische Welt des Menschen; 125
deren Degradierung zum irdischen Jammertal durch Lucifer 125/26
und endliche Läuterung zur Auferstehung des Fleisches durch die Menschwerdung Gottes und das Bad *seins kospern tewren plut verern*; . . . . . 126—130
die Auferstehung des Fleisches am jüngsten Tag. . . . . 130—131
Der Gottesbegriff der Meistersänger . . . . . 131—152

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

	Seite
wurzelt im Gedanken von der Persönlichkeit Gottes.	131/32
Diese prinzipielle *unitas* spaltet sich zur *trinitas* durch den irdischen Hervorgang des Sohnes.	132—134
Ausgesprochenste Projektion der *Trinität* ins Ewig-Zeitlose jedoch vorausgesetzt .	134—139
sind die Meistersänger gleichwohl rastlos bemüht, aller logischen Widersprüche ungeachtet, den Grundsatz von der Unität Gottes einzusehn.	139—148
oder doch wenigstens aufrecht zu erhalten und zu glauben.	148—152
Der Marienkult bei den Meistersängern, ...	**153—171**
in seinem Ueberschwange, ...	153/54
fußt auf der Marienphilosophie.	155/56
Die unbefleckte Empfängnis, ...	156—158
unbeschwerte Schwangerschaft	158—159
und schmerzlos ideelle Geburt der Jungfrau,	159—160
die als das reinste und herrlichste Geschöpf der Welt selber schon ohne Erbsünde empfangen ist, ...	160—162
ist der Angelpunkt des göttlichen Schöpfungsplans. Sie läßt Maria als die schönste Idee Gottes erscheinen, zu deren Realisierung er allein die Welt erschaffen hat. .	162—164
Von hier ist's nicht mehr weit bis zu ihrer Identifizierung mit dem λόγος, der Idee der Ideen, und dem die Welt schaffenden und beseelenden idealen Prinzipe selber. .	164—167
Die Marienphilosophie gipfelt in der Identifizierung der Himmelskönigin und Mutter Gottes mit der Personifikation der Macht des Ewig-Weiblichen, wie sie uns z. B. Frauenlob in der Gestalt der Frau Minne als ideales Prinzip vorstellt. .	167—171

B. Zur praktischen Philosophie

Die Ethik der Meistersänger	**172—185**
erweist sich im wesentlichen als eine Tugendlehre, die,	
bei Frauenlob eine lose Vereinigung der	

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Seite

christlich-geistlichen mit den noch immer dominierenden weltlich-ritterlichen Tugenden, ... 172—176
bei Mügeln dagegen ein völlig von der antikisierenden Ethik der Scholastik beherrschtes System aus den vier Kardinaltugenden, den christlichen Tugenden und den letzten Resten der Herrentugenden der Ritterzeit, ... 176—180
im innersten Kern auf der idealistischen Einheit des (metaphysischen) Seinsprinzips mit dem (ethischen) Prinzip des Guten basiert, ... 180—182
und in eine starke Zurücksetzung aller Wissenswerte gegen die Macht des guten Willens und der Tugend ausklingt. . . 182—185

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Litteratur.

Ludwig Ettmüller: Frauenlobs Leiche, Sprüche u. s. w. Quedlinburg und Leipzig, 1843.

W. Jahr: Heinrich von Mügeln, Der Meide Kranz, Leipziger Dissertation, Borna-Leipzig 1908.

August L. Mayer: Die Meisterlieder des Hans Folz, Deutsche Texte des Mittelalters, Bd. XII, Berlin, 1908, bei Weidmann.

Die Gedichte des Heinrich von Mügeln sind hier nach Abschrift der Göttinger Handschrift, cod. philos. 21, angezogen, der Meidekranz meist nach dem Druck W. Jahrs zitiert.

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Allgemeiner Teil.

Daß mancher Philosoph gedichtet hat, mag uns vielleicht als Verirrung erscheinen. Sicherlich ists nicht wunderbar, daß viele Poeten, deren Jugenddichtung noch lebensfroh dahinsprudelt, später offensichtlich unter die Grübler gegangen sind. Hat nicht auch der Größte der Großen bald angefangen, die heiteren Gestalten seiner Jugendpoesie mit dem Auge des Weisen zu betrachten? Die Faustgeschichte wird ihm früh zum grandiosen Symbol menschlichen Ringens, und um Wilhelm Meisters ruheloses Bild legt sich, dichter und immer dichter, ein kühler Nebel lehrhafter Nachdenklichkeit. In seinen Sprüchen aber hat uns Goethe einen Schatz der Weltweisheit hinterlassen, wie er kostbarer nicht gedacht werden kann. Und an alledem kann nichts dadurch geändert werden, daß er selbst keinen Wert darauf legte, als ein philosophischer Kopf zu gelten. Es ist ja bekannt, daß man ihn in Rom, im Kreise der Kunstfreunde in metaphysischen Gesprächen nicht für voll angesehen, und daß er gemeint, da er Künstler sei, so könne es ihm gleich sein; vielmehr sei ihm daran gelegen, daß das Prinzipium verborgen bliebe, aus dem und durch das er arbeite. Aber man mag ihm selbst jenes Wort: *Ich habe nie über das Denken gedacht* zum Ruhmestitel erheben, gerade bei ihm müssen wir am ersten auf die tief im innersten Wesen der Poesie begründete Ver-

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

wandtschaft zwischen Dichter und Philosophen aufmerksam werden.

Leicht gehorchen die Worte dem Genie des jungen Poeten. Von Wohlklang und Rhythmus bewegt, fügt er sie zu anmutigen Bildern. Wie er sich aber ihrer gedanklichen Schwere bewußt wird, stockt das leichte Spiel seiner Phantasie, und stiller verliert er sich auf den dunkeln und verschlungenen Pfaden der Philosophen.

Die Beherrschung und der Dienst des Wortes sind es, die ihm von Anfang an mit diesen gemeinsam waren. Nur daß er zuerst allein die farbige Außenseite des Wortes sah, seinen Wohlklang hörte und sein individuelles warmes Leben fühlte, für das jener ein schwächeres Organ besaß. Nicht lange, so mußte auch ihm das Allgemeine am Worte auffallen. Auf der Suche nach dem Universellen beginnt das Individuelle allmählich an Interesse zu verlieren. Je mehr er auf dem Weg der Abstraktion vordringt, je mehr schwindet es seinen Augen. Unterdessen jagt ein Abstraktum das andre. Eins geht im andern auf. Aber eins wird immer blasser als das andre. Eine gähnende Leere schreckt den taumelnden Verstand schließlich vom Abgrund des Unendlichen! Da erst, in seiner Verzweiflung, erinnert er sich wieder seiner dichterischen Kraft. In die Anschauung des Lebens zurückgreifend, nimmt er, den bleichen Begriff zu beleben, seine Zuflucht zu den Farben der Sinnenwelt: er schafft, nun ein Philosoph und Dichter, die Allegorie, das Symbol. Die Frucht der Vereinigung von Poesie und Philosophie ist eine „Philosophie der Sinne“!

Es ist verständlich, daß diese dem Dichter, der des Individuellen mächtig ist, besser gelingt als dem Philosophen, der zur Abstraktion geboren ist. Gleichwohl müssen wir es begreifen und verzeihen, wenn der Philosoph, im verzweifelten Bemühen, das Abstrakte zu versinnlichen, zum mangelhaften Poeten wird. Hat es doch auch Philosophen gegeben, von denen man nicht weiß,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ob man in ihnen den Weisen oder den Dichter höher schätzen soll.

Die Gesetze, unter denen die Dichtungen der wenigen Großen altern, lassen sich auch am Leben ganzer Litteraturperioden beobachten. Unser Interesse ist hier auf die mittelhochdeutsche Zeit gerichtet. Es ist ihrer Litteratur genau so ergangen wie dem großen Dichter! Auch sie hat eine Jugend voll naiver Lebensfreude, auch bei ihr tritt nur gar zu bald die Schwere des Gedankens als trügerisch lockendes Hindernis der jungen Kraft der deutschen Dichtung entgegen. In dem Streben, dieses Hindernis zu überwinden, ist die mittelhochdeutsche Kunst gealtert. Gewiß hat es daneben auch nicht an Dichterindividualitäten gefehlt, deren nie versiegende Lebenslust bis an ihr Ende von aller Sentimentalität unbeschwert geblieben ist. Es sei hier nur an den unverwüstlich sinnenfrischen Oswald von Wolkenstein erinnert. Aber diese Gemüter werden immer seltener. Gerade die, die sich für die berufensten Vertreter der alten Kunst halten, die die in der Blütezeit ausgebildeten Formen fortentwickeln, kommen immer mehr und mehr in eine allegorisch-philosophische Dichtung hinein.

Der Kreis, der uns diese gealterte mittelhochdeutsche Dichtkunst repräsentiert, ist der der Meistersänger. Ihre vorwiegend von philosophischen Gedanken erfüllte Dichtung wird uns erst verständlich, wenn wir den Meistergesang als die gealterte mittelhochdeutsche Kunst erkannt haben. Auf den innigsten Zusammenhang zwischen den Meistern der alten Zeit und den Meistersängern hingewiesen zu haben, ist das bleibende Verdienst des — 1811 erschienenen — Buches Jakob Grimms „Über den altdeutschen Meistergesang“. Er, dessen Genialität nicht zum mindesten im Erkennen der großen Zusammenhänge lag — oft nicht ohne Schaden für die Scheidung des Individuellen —, hat auch hier mit sicherem Blick den Zusammenhang er-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

kannt: *Die Identität des Minne- und Meistergesangs will ich ausführen*, sagt er im philosophischen Sprachgebrauch seiner Zeit, *ihre Einerleiheit leugnen* (S. 25). *Minne- und Meistergesang sind eine Pflanze, die erst süß war, hernach im Alter herb, und die verholzen mußte; aber, wo wir nicht zum Saft ihrer Jugend zurückgehen, verstehen wir nimmer die Zweige und Äste, die daraus getrieben haben* (S. 171). Zwar erscheint uns Grimms Beweisführung, so geistvoll sie im ganzen ist, heute, wo sich die litterarhistorischen Begriffe gefestigt und geklärt haben, vielfach schief. Gleichwohl ist auch heute noch der schlagendste Beweis für die Richtigkeit des von ihm gesehenen organischen Zusammenhangs zwischen dem immer mehr verknöchernden Meistergesang und der Blüte der mittelhochdeutschen Lyrik (als deren Sammelbegriff er im Hinblick auf die Spruchdichtung das Wort *Minnesang* beanstandet, weil er, den vorwiegend spruchmäßigen Charakter des Meistergesangs übersehend, auch die Ausläufer der mhd. Minnelyrik in diesem findet und den Begriff des Meistergesangs am liebsten auch auf die ganze Litteratur der mhd. Blütezeit übertragen möchte) die Tatsache, daß die Meistersänger die aus der Blütezeit überkommenen Formen mit der innigsten Liebe, allen Veränderungen der Zeit und Sprache zum Trotz, bis zur Absurdität weiter pflegten. Aber auch inhaltlich kann man, was Grimm nicht genügend betont, den Meistergesang getrost als ein Sammelbecken ansehen, in das unbeschadet anderer Reservoire (Gesellschaftslied, Mystik), hineinfließt, was sich von den alten Idealen noch einigermaßen lebensfähig erweist. Freilich ist die Betrachtungsweise der Stoffe, Ideale und Idealfiguren der Blütezeit eine ganz andere geworden. Alles wird symbolisch-typisch genommen; seine Beziehungen zu Gott und dem Weltall werden betrachtet, und diese Untersuchungen nehmen den breitesten Raum ein. Aber so sehr mit dem Vorschreiten der Zeit selbst humanistische Elemente in die Gedankenkreise der gelehrten Meister ein-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dringen, immer wieder werden die neuen Ideen in die ausgefahrenen Geleise der alten Argumentation gerissen — ein steter Beweis für den innersten Zusammenhang zwischen dem Geiste des Meistergesangs und dem der alten Kunst! Grimms Fehler ist es, die Beweiskraft der formalen Rudimente mittelhochdeutscher Kunst im Meistergesang für eine Verwandtschaft desselben mit dem Minnesang zu überschätzen. Den Wandel, den der Geist der ganzen mittelhochdeutschen Kunst aus einer heiter-sinnlichen Jugend in ein philosophisch-altkluges Alter durchgemacht hat, hat er nicht genügend gewürdigt. Ja er sucht, seiner Identitätstheorie zuliebe, den Gegensatz zwischen der ungelehrten und unphilosophischen Dichtung zur Zeit der mittelhochdeutschen Litteraturblüte und der überwiegend von gelehrt-philosophischen Gedanken beschäftigten Ausgangszeit der mittelhochdeutschen Litteratur vollständig zu verwischen, indem er einerseits die meistersängerische Minnedichtung, anderseits die Spruchdichtung der mittelhochdeutschen Blütezeit über Gebühr herausstreicht. Er nimmt sich das Recht, die mhd. Blütezeit als die erste Periode des Meistergesangs zu bezeichnen. Das heißt aber, die Jugend mit der Brille des Alters betrachten und ein gar zu großes Gewicht auf die Anfänge der Spruchdichtung legen. Immerhin hat Grimm richtig gesehen, daß hier in der besten mhd. Zeit jene schon vor der mhd. Zeit wahrnehmbare allegorisch-philosophische Denkrichtung keimt, die im Alter der mittelhochdeutschen Litteratur alles andere zurückdrängend im Meistergesang sich durchsetzt. Mit sicherem Blick ist auch die mit Frauenlob einsetzende Zeit der vagierenden Meistersänger im 14. und 15. Jahrhundert von der Zeit der unter den Handwerkern in den Städten seßhaft gewordenen, schulmäßig organisierten Meistersängerei im letzten Viertel des 15. und im 16. Jahrhundert geschieden.

Doch, was man zu Lob und Tadel des Buches auch immer im Einzelnen sagen mag, seine Quintessenz ist

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

richtig. Der Meistergesang ist das Greisenalter der mittelhochdeutschen strophisch-lyrischen Kunst.

Wenn wir nach einer Erklärung für das Vorwiegen philosophischer Gedanken in der Kunst der Meistersänger suchen, brauchen wir nur daran zu denken.

Wir wenden uns nunmehr zur Betrachtung ihrer Dichtungen selbst. Hierbei mögen uns für die Zeit des älteren Meistergesangs die Gedichte Heinrichs von Meißen, des Frauenlobs, und Heinrichs von Mügeln genügen. Jener, um die Wende des 13. zum 14. Jahrhundert lebend, steht noch auf dem festen Grund technischen und formalen Könnens, wie ihn die Kunst der besten Zeit nicht vollendeter aufweisen kann. Ein Poet von nicht zu unterschätzender Begabung, ist er doch ganz von den Allegorien und Symbolen einer gealterten und mit der Philosophie ihrer Zeit in Beziehung gesetzten Kunst beherrscht. Diese auszugestalten und mit den Farben des Lebens zu versinnlichen, ist sein höchstes Streben. Während sich bei ihm, den der spätere Meistergesang als seinen Heros verehrte — er soll ja die erste Singschule in Mainz begründet haben —, nur sehr schwache Spuren eines Beginns schulmäßiger Organisation der Meistersinger finden lassen, spricht der ein halbes Jahrhundert später lebende Heinrich von Mügeln schon mit einer Selbstverständlichkeit von der Abhaltung von Singschulen, von Meisterkrönungen und dem *strâfen* Unberufener, daß es als ausgemacht gelten kann, daß sich die später in den Singschulen der Handwerker kodifizierten Bräuche in freierer Form schon bald nach Frauenlob in den Kreisen der vagierenden Meistersänger ausgebildet haben. Die Grundsätze der guten alten Metrik sehen wir bei Heinrich von Mügeln aber schon ins Wanken geraten. Wenn er sich auch noch deutlich bestrebt, der Hebung regelmäßig die Senkung folgen zu lassen, so geht

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ihm doch das Gefühl für die feinen Nüancen der Wortbetonung schon ab. Zum Teil mag seine formale Schwäche allerdings auch daran liegen, daß er von Hause aus mehr Gelehrter und Philosoph als Dichter ist. Ist ihm auch in der minniglichen Dichtung wie in der einfach erzählenden Fabel manches Stück leidlich geglückt, so müssen wir in ihm doch, im Gegensatz zu Frauenlob und dem gleich zu nennenden Hans Folz, mehr einen jener Philosophen erblicken, die sich, im blinden Streben nach Versinnlichung ihrer Abstraktionen ohne inneren Beruf in die Haine des Parnasses verirrt haben. Die Dichtungen des Hans Folz, dessen Blüte in das letzte Viertel des 15. und in das erste Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts fällt, sollen im Folgenden zur Charakteristik des unter den Handwerkern in den Städten seßhaft gewordenen vorreformatorischen Meistergesangs herangezogen werden. In dieser Zeit zeigt sich ja unter der überkommenen und hochgehaltenen alten Form die ärgste Verwahrlosung ihrer technischen Grundsätze. Aber unter den unter Folz' Namen mitgeteilten Gedichten der Ausgabe der „Deutschen Texte des Mittelalters“ findet sich eine große Zahl in ihrer Art vollendeter Arbeiten, die zum mindesten beweisen, daß im Folzschen Kreise ein lebendiger poetischer Geist wirksam war. Sie zeigen, daß sich auch die spätmeistersingerische Dichtung unter günstigen Umständen, die einer näheren Untersuchung noch bedürfen, zu einer in befriedigendem Wechsel von Hebung und Senkung dahinfließenden Sprache, zu einem harmonisch gebildeten, klar erschauten Inhalt durchringen konnte. Allegorie und Symbol treten dabei sichtlich gegen Frauenlobs und Mügelns Dichtungen zurück. Das mag daran liegen, daß die Ideale der mittelhochdeutschen Blütezeit, die sich in diesen Symbolen wesentlich verkörperten, nun doch schon recht viel an Macht über die Geister verloren hatten. Der spezifisch theologische Gesichtspunkt, die scholastische Dialektik haben die Vorherrschaft gewonnen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Während so die Eigenart eines jeden der 3 genannten Repräsentanten des Meistergesangs für die besondere Neigung der Gedanken seiner Zeitgenossen als annähernd charakteristisch gelten kann, ergänzen sich ihre Gedankengänge glücklich zu einem Gesamtbilde jener Weltanschauung, die während der von ihnen umspannten 200 Jahre *meisterlichen tichtens* geherrscht hat. Frauenlob behandelt als der philosophischste mit Glück, Vorliebe und Originalität die metaphysischen Prinzipienfragen. Mügeln interessiert sich mit noch größerer Gelehrsamkeit, aber ohne Frauenlobs geniale poetisch-philosophische Divination besonders für alle kosmologischen Details der Scholastik. Folz aber stürzt sich mit dem ganzen Schwung des schwärmenden Dilettanten in den Strudel der mittelalterlichen Theosophie.

Die Gedanken der drei Meistersänger liegen indessen keineswegs so offen da, daß wir bloß zu lesen brauchten. Nur gelegentlich, und wie es die Willkür ihrer barocken Poesie ihnen eingibt, bringen sie die Symbole ihrer philosophischen Anschauungen an, zwar zahlreich genug, aber oft so verschnörkelt, daß sie kaum mehr zu enträtseln sind. Zu sorgfältiger Entwicklung einer Ideenreihe kommt es, was zum großen Teile vielleicht auch an der von ihnen gepflegten Form liegt, höchst selten. Sie sind alle aphoristische Köpfe, denen nichts ferner liegt als die Absicht, ein philosophisches System zu demonstrieren.

Die Philosophie findet sich in ihren Dichtungen nur implicite.

Ja sie werden sich derselben als solcher eigentlich gar nicht einmal bewußt. Es muß das an der ganzen Art ihrer Ausbildung liegen. Die alten philosophischen Gedanken begegneten der mittelhochdeutschen Zeit offenbar nur unter dem Zeichen der Theologie oder der sieben freien Künste. Dadurch mag es denn auch gekommen

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sein, daß man speziell unter dem Bilde der *Frau Logica* alles eigentlich Philosophische begriff.

Philosophia spielt auch bei Frauenlob noch keine Rolle.

In den von Etmüller mitgeteilten Gedichten kommt sie überhaupt nicht vor. Frauenlob wird kaum mehr als die hergebrachten 7 artes gekannt haben. Unter No. 364—367 finden sich vier Strophen, in deren jeder je eine der Künste des Quadriviums behandelt wird: Astronomie, Geometrie, Arithmetik und Musik. Vielleicht ist der Schluß auf drei uns verlorene Strophen, in denen auch das Wesen der Disziplinen des Triviums von Frauenlob behandelt wird, nicht allzukühn. Von sonstigen Künsten aber wird nur noch in No. 447, wo der Dichter scherzend vom Mißgeschick seiner sittlichen Mission spricht, der übelberufenen Nigromantia Erwähnung getan: „Sie muß mir wohl eine Nebelkappe übergeworfen haben, daß mich jedermann so gern übersieht“, ruft er aus, und weiter:

Sê, sus gât mit mir umbe
dîu hôhiu kunst Virgîlîus:
diu vinstert mir den tac.

Im Ernst kennt er aber neben der *Theologia* schwerlich mehr als die alten 7 artes. Ihnen verdankt er auch sein philosophisches Wissen. *Sach und natûre lâzen wir den künsten*, ruft er, von tiefsinnigster Spekulation über die Menschwerdung Gottes und das Verhältnis der Natur zum Göttlichen ermüdet, 389—393 aus. *Sache*, das heißt die Grübelei über die letzte Ursache aller Dinge, über Gott, also die Metaphysik, und im Gegensatz dazu die Lehren der *Natûre*, die Physik, mögen den Künsten Rätsel stellen — wir, und damit macht er sich zum Herold der ungelehrten Laienwelt, *sprechen lop der magede*, wenn auch *mit vernünsten*.

Erst in den an Zahl geringeren Meisterliedern Heinrichs von Mügeln tritt uns in der Schar der be-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

deutend vermehrten Künste auch die *Philosophia* entgegen, zunächst augenscheinlich nur unverstanden nach Quellen zitiert. Auf Blatt 181 a—183 a der Göttinger Handschrift findet sich in fünf Baren in je einer Strophe das Wesen einer der Künste — im ganzen also von fünfzehn Künsten — behandelt. Vorangeschickt sind die sieben *artes liberales*, die Künste des Triviums im ersten Bar, die ersten drei des Quadriviums im zweiten, die vierte steht an der Spitze des dritten Bars. Dieser wird, nachdem die *Alchimia* gefolgt ist, durch die *Philosophia* beschlossen, von der es heißt:

Philosophia tzwar
beslusset die egenannten gar,
uß yr flusset aller kunste mar.

Der letzte dieser Verse dient offenbar zur Begründung der beiden vorhergehenden. Die Philosophie darf die Reihe der Künste abschließen, d e n n sie ist die Quelle aller Kunst, ist der Sinn. Der Gedanke setzt allerdings voraus, daß die vorangehende Aufzählung der Künste als erschöpfend betrachtet wird. Da Mügeln *Perspectiva* (Optik), *Phisica* (Medizin) und *Theologia* sowie *Nigromancia*, *Pyromancia* und *Eromancia* aber erst folgen läßt, ist anzunehmen, daß er sich der Tragweite seiner Worte nicht bewußt ist, wenn er von der Philosophie und den übrigen Künsten so spricht, wie von der Mutter und ihren Kindern [1]).

---

1) Fünf Bare über die Künste zu dichten, ohne den Sinn dessen, was man sagt, recht zu verstehen, war für einen enragierten Meistersänger wohl kein allzuschweres Stück. Er mußte natürlich eine geduldige V o r l a g e haben — diese scheint aus Mügelns Versen noch herauszuleuchten. Es ist an sich nicht unmöglich, daß er eine Quelle (a) hat vervollständigen wollen, in der die 7 freien Künste unter der Philosophie zusammengefaßt waren. Dazu hat er dann etwa einer ihm vorliegenden, *Alchimia*, *Perspectiva* und *Phisica* passend vereinigenden anderen Quelle (b) die *Alchimia* ohne Rücksicht auf den inneren Sinn der alten Verbindung entnommen und zur Füllung seines dritten *Bars* verwendet, — *Perspectiva* und *Phisica* wären dann für den vierten *Bar* übrig geblieben und es lag nahe, sie durch die in den Quellen nicht genannte, dem Dichter aber genug gegenwärtige *Theologia* rein aus

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Diese aus den Theorieen des Altertums stammende Auffassung der Philosophie kann ihm hier schlechterdings noch nicht klar geworden sein. Aber er hat sie sich später, im Gegensatz sogar zu der Überzeugung seiner Zeitgenossen, angeeignet. Das zeigt uns eine seiner jüngeren Dichtungen, sein großer, zu Ehren Karls IV. verfaßter, allegorisch-epischer Versuch von *Der Meide Kranz*, von der Krone der Jungfrau Maria. Dieser ist ein sehr sonderbares Poem. Blasse Abstraktionen werden darin zu einem gar wunderlichen Leben erweckt. Ein schwacher Hauch von Poesie muß genügen, sie zu einer Handlung in Bewegung zu setzen, die ihnen Gelegenheit gibt, sich über ihr Wesen auszusprechen. Dem Dichter schwebt vor, daß die 12 Künste aus der Seele Saal, wo sie *um die wirdikeit krigten* vor den Kaiser — Karl IV. — schweben und ihn bitten, ihren Streit durch sein Urteil zu entscheiden. Eine jede setzt in 50 Versen auseinander, daß sie die Würdigste unter ihren Schwestern sei. Als die erste ergreift *Philosophia* das Wort. Dann reden die 7 freien Künste in der bekannten Reihenfolge. *Phisica*, *Alchimia* und *Metaphisica* folgen. *Theologia*, die

---

Gründen äußerer Vollständigkeit zu einem Bar zu ergänzen. Das Verdienst der sinnreichen Vereinigung der drei schwarzen Künste zu einem Bar werden wir dann natürlich auch nicht Mügeln zuschreiben, sondern einer zu seiner Kompilation benutzten weiteren Quelle (c). Weit wahrscheinlicher als dieser komplizierte Vorgang ist freilich, daß Mügeln nur eine einzige Quelle vorgelegen hat, in der alle hier aufgezählten Künste, freie und unfreie, unter der Philosophie zusammengefaßt wurden. Aber auch in diesem Falle wäre es nicht unmöglich, daß ihn eigene Gedanken über das Wesen der Künste zu vorliegender Anordnung bewogen hätten. *Philosophia* und *Theologia* würden, so weit es die poetischen Erfordernisse einer Dichtung in Baren zuließen, an markanten Stellen plaziert worden sein, und zwar *Philosophia* eine Stufe niedriger als *Theologia*. Die schwarzen Künste mögen ihm dabei minder würdig erschienen sein, so daß er sie nur anhangsweise folgen läßt. Dem inneren Sinn dessen, was über die Künste gesagt ist, würde er bei dieser Anordnung natürlich ebensowenig gerecht geworden sein, als bei der ersten Möglichkeit.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Bescheidenste, wandelt und redet zuletzt. Zur Belohnung ihrer *wirdikeit* verlangen alle ein Gleiches, nämlich: *in der meide krone*, der Krone der Jungfrau Maria, zu stehen; ja eine, *Rhetorica*, geht sogar so weit, schon zu behaupten: *ich bin ein stern der richen kron der meide.* Trotzdem fällt die Belohnung nachher ganz anders aus. Nachdem der Kaiser, in dieser schweren Entscheidung von seinem Rat im Stich gelassen, als *warer gottesfrunt* der *Theologia die wirde* zuerkannt hat, schickt er sie zunächst mit ihren Schwestern ins Land seiner Herrin, der *Natûre*, damit sie aus deren Hand den ihr gebührenden Lohn erhalte. Dieser besteht nun aber nicht, wie man erwarten sollte, darin, daß die Theologie in die *krone der meide* versetzt wird, sondern in ihrer schulgerechten Meisterkrönung[1]).

---

1) An eine solche scheint der Verfasser der Reden der *kunste* noch nicht gedacht zu haben. Wie könnte er sie sonst alle verlangen lassen, in dem Geschmeide zu stehen, das nachher einer von ihnen aufgesetzt wird; denn daß das Geschmeide, mit dem *Theologia* nachher gekrönt wird, auch als *kranz der meide* aufzufassen sei, ergibt sich nicht nur aus der unbefangenen Deutung der Titulierung des Gedichts, sondern namentlich aus der näheren Beschreibung des Diadems. Es ist *die richste krone; got selber hat sie gesmit; zwelf sternen stunden* darin, *ewik was ir schin.* Mügeln kann, wenn er die Reden der Tugenden selbst verfaßt hat, ursprünglich nur die Absicht gehabt haben, unter dem Sinnbilde der Krone der Jungfrau das Wesen der 12 Künste, von denen jede durch einen Stern dieses Geschmeides vorgestellt wird, auseinanderzusetzen. Mit noch größerer Wahrscheinlichkeit vindizieren wir diese Absicht einer Quelle Mügelns, deren Nachdichtung er zunächst allein in Angriff nahm. Der Gedanke des Wettstreits der Künste ist dann später als ein ganz neues Moment hinzugekommen. Die aus ihm folgende Notwendigkeit, die Theologie zu krönen, hat den Dichter zu einer anderen Deutung des Titels seiner Dichtung geführt. *Der meide kranz* wird ihm aus einem Sinnbild der *künste* zur bloßen Zier der Würdigsten von ihnen. Was er unter der alten Idee glücklich in Verse gebracht, läßt er natürlich ziemlich unverändert stehen. So kommt es, daß sich in dem wunderlichen Epos die disparatesten Elemente nebeneinander finden. Wie sehr Mügeln aber auch noch nach der völligen Änderung des Plans seiner Dichtung von der ursprünglichen Vorstellung gefangen gehalten

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Freilich, bevor es zu dieser kommt, knüpft Mügeln erst den Faden zur Fortsetzung seiner allegorischen Handlung. *Natura* ist sich zur Ausübung der weihevollen Zeremonie nicht genug. Sie bedarf dazu noch der *tugende.* Aber unverrichteter Sache kehren ihre Boten aus deren Reich zurück. *Natura* habe ihnen nichts zu befehlen. Die *tugende* seien allein von Gott abhängig. Wohl oder übel muß sich *Natura* also aufs Bitten verlegen. So gelingt es ihr schließlich doch, die Tugenden herbeizuziehn. Gleichzeitig hat sie ihnen aber auch eine Einladung zu einer Disputation zugehen lassen, in der sie zu beweisen hofft, daß *der tugende wesen uz ir* geflossen sei. Bevor es aber zu dieser kommt — der Dichter schildert sie im zweiten Buche seines Epos — findet im Hause der Natur, *vor ires sales tron*, die feierliche Krönung der Theologie statt. Auf der einen Seite sitzen die *tugende*, auf der anderen die *kunste*.

Zu mittelst in derselben schul
erhaben stunt ein richer stul,
daruf Theologia saß! (V. 1265).

Nachdem sie von hier aus ihre Tüchtigkeit durch Vortrag ihrer *lere* nochmals gründlich demonstriert hat, heißt es schließlich:

Die tugend und der künste schar
des tichtes forme nigen gar
und die Natur, und gink zuhant,
da sie die richsten kronen fant,
die alle schond gar übertrit,
wann sie got selber hat gesmit,
und kronte da die maget rich.
zwelf sternen in der kronen glich
da stunden; ewik was ir schin;
hie sal des buches ende sin
(M. Kr. 1347—1356).

---

wird, zeigt eine spätere Stelle, in der er ausdrücklich bemerkt, daß alle 12 Künste in *der meide krone* versinnbildlicht sind. Es ist das jene Episode seines Gedichts, in der er den Konflikt zwischen Philosophie und Theologie über die größte *wirdikeit* beleuchtet und durch die Deutung des Titelsymbols auszugleichen sucht (cf. S. 15/16).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Es wäre verfehlt, wollte man diese Handlung allein als Vorwand betrachten, die Allegorien zum Sprechen zu bringen. Sie ist aus der innersten Natur der Begriffe, die sie in Bewegung setzen soll, geboren. Der Dichter will eine Wahrheit durch sie ausdrücken! Da sie den Vorrang der Theologie vor allen Künsten dartut, so müssen wir annehmen, daß er dieser Überzeugung durch sein Epos vornehmlich dienen will. Erwägt man, daß die Ansicht vom Principat der Theologie über alle anderen Künste eine Grundanschauung der Wissenschaft seiner Zeit war, so erscheint das ganz verständlich. Es zeugt von einer für seine Zeit ungewöhnlichen geistigen Selbständigkeit, daß er außerdem noch den Mut findet, wenn auch nur episodenhaft, eine dem Sinne der Haupthandlung widersprechende eigene Meinung auszudrücken. Wir denken an jene Stelle des Mügelnschen Gedichts, die deutlich beweist, daß er für sein Teil die Philosophie für die erste und *wirdigste* der Künste hält. Nachdem Karl den Rat der Fürsten vergeblich befragt hat, wendet er sich V. 771 ff. plötzlich an den Dichter selbst:

Der keiser sprach: von Mögelin
Heinrich, was dunket dich gesin,
welch undr in hab die wirdikeit?

Heinrich [1]) will der Meinung des Kaisers natürlich noch

1) Man hat aus dieser Wendung immer geschlossen, Heinrich müsse sich entweder, womöglich selbst als kaiserlicher Rat, in der fingierten Versammlung befunden haben, oder doch mindestens in sehr naher Beziehung zu Karl gestanden haben (cf. Helm Beitr. XXI, S. 240/241). Es ist aber wohl sicher, daß die Frage des Kaisers an Heinrich nur dadurch möglich wird, daß der Dichter seinem epischen Personal mit naivem Humor verstattet, sich mit ihm, seinem Schöpfer und Beweger, zu unterhalten. So erlaubt er an anderer Stelle der *Alchimia*, in ihrer Rede vor dem Kaiser, zur Erklärung der Wirkung als notwendiger Folge aus der Ursache, ein recht anzügliches Beispiel auf die Dichterqualitäten ihres Herrn und Meisters anzuwenden.

Die kunst die ist unschuldik dran,
ob Heinrich nicht wol tichten kann (V. 577),

hören wir die Maliciöse sagen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

weniger vorgreifen als die fürstlichen Räte. Als der Kaiser aber nicht locker läßt (*er sprach: du salt nicht ledig sin, ich wil vernunst nu hæren din*), da nimmt er sich ein Herz und wagt, auf einen Augenblick mit seiner Meinung hervorzutreten. Für seine Stillosigkeit ist dabei charakteristisch, daß er seine Worte nicht wie bisher in direkter Rede wiedergibt, sondern nacherzählend über das, was er gesagt haben will, referiert:

Der ersten wold er gen den sik.

Hierin liegt das Bekenntnis, daß ihm die *Philosophia*, die er ja bezeichnender Weise schon den Zug der Zwölfe hatte eröffnen lassen, als *die wirdigste der kunste* erschienen ist. Aber wir dürfen uns nicht wundern, daß er mit seiner Meinung gleich wieder zurücktritt. Die paar bezeichnenden Worte sind kaum gesagt, da heißt es auch schon wieder:

Da winkt im sines herzen blik,
das wird und er und lobes art
der letzten von dem keiser wart.

Ein sicheres Gefühl sagt ihm, daß sich der Kaiser für die Würdigkeit der Theologie entscheiden wird. Unter diesen Umständen war es zum mindesten unschicklich, für die Philosophie weiterhin offen einzutreten. Er läßt sie in der Schar ihrer Leidensgefährtinnen verschwinden. Für deren *wirdikeit* wagt er aber noch eine Lanze zu brechen. Er rückt uns jenes Symbol vor Augen, das geheimnisvoll über seiner ganzen Dichtung schwebt: die Krone der göttlichen Jungfrau. Daß die 12 Steine, mit denen sie geziert ist, die *kunste* bedeuten, wird als bekannt vorausgesetzt, desgleichen des Vorrangs der Theologie unter ihnen als selbstverständlich geschwiegen. Es liegt ihm blos daran, uns zu versichern, daß die übrigen Künste trotz der Bevorzugung der Theologie durch den Kaiser noch *wirdikeit* genug haben, ein bescheidenes Plätzchen in der Krone der Jungfrau einzunehmen:

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Idoch der andern wirdikeit
gebot des keisers nicht versneit.
er liß si in der kronen stan,
doch musten sie zu hinderst gan.

Ob er wohl daran gedacht hat, daß seine geliebte Philosophie beim Herumzählen im Kreise, nach der im Gedichte von der Meide kranz unter den Künsten beobachteten Ordnung, schließlich doch vorne neben die Theologie zu stehen kommen muß? Es wäre das ein stiller Vorbehalt gegen die gemeine Meinung, wie man ihn dem Gewissen eines mittelalterlichen Dialektikers wohl zutrauen möchte!

Jedenfalls werden wir Heinrich trotz aller nachträglichen Einschränkungen mit seiner Idee, der Philosophie den Sieg zu geben, beim Worte nehmen. Spricht sie doch dafür, daß ihm diesmal die Worte der Philosophie:

Sust macht min wares ticht bekant,
daß alle kunst sich uß mir want,

mit denen sie sich uns M. Kr. V. 159/160 ähnlich wie in den Baren über die 15 Künste als *aller kunste muter* präsentiert, von Herzen kommen. Während wir dort kaum annehmen durften, daß er den Sinn seiner Worte voll würdigte, bekennt er sich in der Meide kranz ausdrücklich zu der in jenen Versen liegenden Auffassung der Philosophie als der Urheberin aller Wissenschaft. Es spricht uns hier eine Anschauung an, die sehr an die Theorien der Wissenschaftslehre der Alten erinnert[1]). Dort sind die Einzelwissenschaften

---

1) Der Einfluß antiker Vorstellungen auf Mügeln braucht uns gar nicht zu verwundern. Seine nahen Beziehungen zum Lateinischen sind ja bekannt. Seine große Übersetzertätigkeit beweist, daß er es zum mindesten leidlich verstanden hat. Außerdem strotzen seine Gedichte geradezu von Beispielen aus der klassischen Mythologie und Geschichte. Seine auffallende Vorliebe zum Altertum in allen ihren Äußerungen zu erklären, dürften kaum die antiken Elemente der scholastischen Bildung ausreichen. Vielmehr finden sich bei ihm lebhafte Anzeichen eines frühen Einflusses der italienischen Renaissance. So

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

freilich noch nicht aus der Philosophie herausgetreten. Sie werden noch von dem Nachdenken über die Principien, dem sie ihre Entstehung verdanken, umspannt. Hier dagegen wird an eine Zusammenfassung der Wissenschaft in der Philosophie nicht mehr gedacht. Sie ist von ihren nunmehr herangewachsenen Töchtern, den Wissenschaften, auf das ihr eigentümliche Feld der prinzipiellen Gedanken beschränkt. Allein auf ihm ist es ihr verstattet zu walten.

In metaphysischen Fragen *leret sie*, wie es bei Mügeln am genannten Orte (Bl. 182 b) heißt, *wie alles ding in tzyd voralt, wie alles ding sich sachen muß uß ichte*, *wie* dagegen *Got sie alles bundes fry*, also: den Gegensatz zwischen der freien Welt des Geistes und der gebundenen Welt des Raumes und der Zeit. In der Kosmologie ist es ihr vorbehalten, zu zeigen, *wie himmel, engel, erd gesacht von gotte si, uß nichte gemacht ... und wie die erst materie si, zu nemen alle formen fri* (M. Kr. V. 135. 149), also: die Methode der Schöpfung. Weiter fällt ihr die Psychologie, die Lehre *von der sele gewalt* (Bl. 182 b), und endlich auch die Ethik zu: *ich mach ouch alle sitten kunt, uß den sich ware tugent souk* (V. 156), erklärt sie vor dem Kaiser.

Wir sehen, es sind die schmalen Grenzbezirke menschlichen Wissens, die uns hier in Mügelns Versen als die eigentliche Domäne der Philosophie vollständig vorgeführt werden, ihre ältesten und bis heute unbestrittenen Provinzen, von denen aus der Verstand die Erforschung der Welt unternahm. Von den Spezialgebieten der anderen Wissenschaften ist die Philosophie schon völlig ausgeschlossen. Sie erscheint als eine Kunst nicht besser als die anderen auch. Das Recht einer bevorzugten Stellung unter den Künsten verlangt sie dementsprechend auch nicht mehr deshalb, weil die anderen

---

ist es unter Umständen möglich, daß auch seine ketzerische Auffassung von der selbständigen Stellung der Philosophie nicht auf scholastischer, sondern schon auf humanistischer Grundlage beruht.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Wissensgebiete in ihrer Erkenntnissphäre lägen. Die Verse Mügelns haben offenbar keinerlei Erinnerung mehr daran, daß das jemals der Fall gewesen ist. Sie führen den Rechtsanspruch der *Philosophie* auf den Titel einer *muter aller kunste* nur mehr rein traditionell. Ihr Vorrecht unter den Künsten sucht *Philosophia* durch ein dialektisches Manöver zu erhärten. Der allgemeine Satz, auf dessen Gültigkeit sie sich dabei beruft: *kunst ane sitten nicht entouk* (V. 158), tritt in der Meide kranz auch sonst, so bei der Fahrt der *kunste* ins Land der *Nature* (V. 893), hervor. Mit der Begründung:

Natura spricht, es si ein ban,
wer kunst wil ane sitten han.
kunst ane sitten sie achtet nicht,

gab der fürsorgliche Kaiser den zarten Jungfrauen *den ritter sitte* mit:

Derselb sal üwer fürer sin,
er weiß wol der naturen lant (V. 878).

Wo Mügeln diese Unselbständigkeit der Künste sogar von der Autorität des Kaisers aussprechen läßt, dürfen wir an der Allgemeingültigkeit des Faktums nicht mehr zweifeln. In dem Satze *kunst ane sitten nicht entouk* besitzt *Philosophia* für ihren Schluß eine Prämisse, wie sie sicherer nicht gefunden werden konnte; denn da sie selbst zugestandermaßen *alle sitten kunt macht*, so folgt mit logischer Notwendigkeit der Schluß, daß die Wirksamkeit und das Fortkommen der andern Künste in der Welt an ihre Lehre gebunden ist.

Ob *Philosophia* also auch nicht mehr weiß, wie es kommt, daß die andern Künste ihr besondere Ehrfurcht schulden, die energische Dialektik, mit der sie ihre gute Sache verficht, zeigt, daß sie auf ihrem eigenen Gebiete noch zu Hause ist. Der Begriff, den wir aus Mügelns Dichtungen von ihr empfangen, hat wirklich Fleisch und Blut. Nur dürfen wir dem Dichter nicht allzuviel Konsequenz und Sicherheit im Festhalten des ihm gelegentlich vorschwe-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

benden richtigen Bildes zutrauen. Daß die metaphysische Spekulation ins Gebiet der Philosophie gehört, das weiß er z. B. nicht mehr, als er ihre Gedanken noch einmal einer besonderen Kunst *Metaphysica* in den Mund legt. Noch weniger beunruhigt ihn natürlich die Sonderexistenz der *Logica* in der Reihe der 7 freien Künste.

Der Grund, weshalb er die philosophischen Gedanken nicht wirklich unter den ganz richtig gegebenen Begriff der Philosophie rubriziert, ist nicht schwer zu finden. Er hat eben noch nicht e i n g e s e h e n, w a s die Philosophie a l l e s als zu ihr gehörig bezeichnet. Er denkt ihre Gedanken und grübelt darüber tief und viel. Aber er ist weit davon entfernt, sie als Teile ihrer Lehre zu erfassen.

Hans Folz ist von der bei Heinrich von Mügeln einsetzenden theoretischen Erfassung der Philosophie und der Philosopheme als solcher wieder himmelweit entfernt, noch weiter als Frauenlob. Er gebraucht das Abstraktum Philosophie weder, noch haben wir Grund zu der Annahme, daß er es gekannt oder gar seinen Namen verstanden habe.

Auch nach einer einigermaßen geordneten Anschauung vom Wesen der Künste werden wir vergeblich bei ihm suchen. Wie es um seine Bildung steht, ruft er (im 49. seiner Gedichte, die in den „Deutschen Texten des Mittelalters“ gedruckt sind) selber aus, freilich in traditioneller Übertreibung (denn er war Laie, aber keineswegs ganz ungelehrt):

O Got, was paurn pin ich,
das man gen schul nit lisse mich —
vielleicht ich worden wer
auch d i s e r k u n s t ein meister her,
der s i b e n sint u n d a n d e r m e r ...

Er kommt denn auch nicht weit, als er 82, 7 bittet:

Las, fraw, der künste fessen
mich clein zusamen lessen
mit gunst deins rots ...
des wan auch mir mit steure pey,
gip mas aus der j e a m a t r e y
mit worten aller l o i k frey;

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

denn mehr weiß er von den Künsten nicht aufzuzählen. Nur von der Logik spricht er noch einmal so, als ob er sich ein richtiges Bild von ihr machte, und zwar in 17, 45, wo es heißt:

Merk, mensch, hie d i s e l o i c a
in ir selber wor und gerecht.

Mit seiner Orientierung im Kreise der *artes* hapert es also. Es unterliegt dem größten Zweifel, ob ihm die Kunst *Philosophia* überhaupt einmal als solche, in ihrer allegorischen Abstraktion entgegen getreten ist geschweige denn so, daß er ihre Natur hätte erkennen sollen. Durch die einzige Stelle, an der ein Wort aus der Sippe ihres Namens vorkommt, 59, 2, Vers 33, werden wir in der Ablehnung des Gedankens einer theoretischen Erfassung der Philosophie durch Folz nur bestärkt. Es ist der konkrete Begriff *Philosophus*, der uns hier entgegentritt. Er dient dem Dichter zur Bezeichnung einer Reihe von Autoritäten, auf deren Zeugnis er sich beruft, um die Möglichkeit der Empfängnis Christi ohne Befleckung der Jungfrau durch *menliche steur* zu *beweren*. Diese Autoritäten sollen ihm bezeugen, daß gleichfalls gewisse T i e r e ohne Hülfe des männlichen Teils, etwa nur durch den Wind befruchtet, gebären:

Sic carbas, wultur et bonafa.
von carbas sagt unß A l b e r t u s,
B a s i l i u s
de wulture schreipt reine,
I s i d i r u s mit ler
de bonafa verkundet darna.
desgleich de piscibus, nempt war,
mancher p h i l o s o p h u s mellt clar,
wie auch an menlich steure gar
ir etwen fil enphaen zwar.

Die Philosophen gelten hier als Kapazitäten *in physicis*. Das spricht schon nicht dafür, daß Folz mit dem Begriff des Philosophierens die Vorstellung des Denkens der Abstraktion verband. War doch Aristoteles, der dem späteren Mittelalter der maßgebende Philosoph wurde, vor Allem auch Naturkenner. Zudem faßt er hier nicht bloß den

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

großen Albert und den gelehrten Isidorus als Philosophen auf, sondern auch den heiligen Basilius, den frommen Bischof von Cäsarea, den Stammvater der Mönche. Es ist derselbe Schlag von Leuten, der uns in einem anderen Gedicht über die unbefleckte Empfängnis, 65, 42, als der der *lerer* vorgestellt wird:

Diß alz beschreiben clare
der l e r e r vil furware.

Außer Albert finden wir hier den heiligen Augustin, Valerius und Alanus genannt.

Etwas anderes als einen *lerer* wird er sich unter einem *Philosophus* kaum gedacht haben. Auch jener 60, 64 erwähnte anonyme *magister sententiarum* besagt ihm sicher nichts anderes. Schließlich spricht auch die ganze Art, wie er sich auf all diese Männer beruft, dafür, daß sie ihm nichts weiter sind als die absolute Autorität. W a s i c h E u c h h i e r s a g e, d a s i s t w a h r; d e n n d i e P h i l o s o p h e n, d i e L e h r e r s a g e n e s j a, lautet seine Argumentation. Sie sind ihm schlechthin die Männer, die das Wissen besitzen.

Hinter dem prunkenden Wort *Philosophus* steckt bei Folz kaum etwas anderes als der volkstümliche Begriff des W e i s e n, der ihm auch sonst geläufig ist. Man darf es nicht ernst nehmen, wenn er einmal die Gelegenheit, seinen volkstümlichen Tiefsinn mit einem wissenschaftlichen Wort herauszuputzen, nicht vorübergehn läßt.

Aber wenn auch bei ihm und bei Frauenlob von einer theoretischen Erfassung der Philosophie keine Rede sein kann, die p h i l o s o p h i s c h e G r u n d s t i m m u n g i h r e s G e i s t e s ist bei ihnen beiden mindestens so gewiß als bei Heinrich von Mügeln.

Auch dem ungleich poetischeren Frauenlob hats die steigende Disputierlust seiner Zeitgenossen schon angetan. Läßt er nicht selbst die göttliche Jungfrau in dem großen Marienleich über den Sinn des ihr geworenen Himmelsgrußes, Str. 16, 20, sagen:

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Des disputieret ich genuoc,
als mich der vrône bote besprach!

Heißt es nicht gleich darauf: *daz wunder mir der engel brach* (also das mir darin Rätselhafte), *wan er bewîst mich sîn in wârer sprüche vach*? Und liegt dem kühnen Bilde des *in wârer sprüche vach bewîsenden* Engels nicht auch die Vorstellung zu Grunde, daß das *bewîsen* eine selbstverständliche Aufgabe der meistersingerischen Spruchdichtung sei? Dieselbe Berufsauffassung erkennen wir auch, wenn Frauenlob 63, 5 *den hôhen edelen* zuruft: *vrâge ist ein stap der alten kunst*, mit dem niemand *baz mac hin gestrîchen, dâ sich nimt witze, list ursprinc.* Die Frage ist die Wünschelrute, die die Kunst zum Quell der Weisheit leitet. So mag er uns denn in No. 15 bei unserer Seelen Seligkeit ermahnen: *vlichet gar den rât, des vor vrou Êve pflac*, immer wieder sehen wir ihn nach der Frucht am Baume der Erkenntnis schielen. Die Zurückweisung der Spekulation zu Gunsten poetischer Fabuliererei kommt ihm nicht von Herzen. Allenthalben schimmert die philosophische Grundstimmung seines Geistes durch den glänzenden Firnis meistersingerischer Schulung hindurch. Das *prüeven*: Erkennen, Erforschen der Dinge ist eine bei ihm immer wieder durchbrechende Leidenschaft!

Diese Sisyphusarbeit des meistersängerischen Hirns aber tritt bei niemandem so unverhüllt hervor als bei Hans Folz. Aus dem *arguwieren* (10, 61), *speculiren* (17, 1), *inmeyginiren* (90, 104), *prowiren* (80, 95) und *glosiren* (68, 65) kommt er garnicht heraus, und daß uns der biedere *barwierer* vor nichts glaubt mehr warnen zu müssen als vor der großen Leidenschaft aller Meistersänger, dem Grübeln, will viel sagen. So ringt sich in dem 7strophigen Meistergesange 17 von der Erkenntnis des dreieinigen Gottes der Verstand erst an den Problemen der Trinität müde, bis der Dichter resigniert auf das Gebiet des Glaubens flüchtet und V. 123 in die Worte ausbricht:

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Darum ersewffcz, mensch, und erstum,
dem noch zu grübeln nümmer me,
seyt nie lerer in keyner sum
sulches beschreib . . .

24 behandelt in 7 Strophen allerlei *selczame frag*, die Substanzen Gottes rsp. Christi betreffend: „Wie Christus noch lebend den Jüngern beim Abendmahl von seinem Fleisch und Blut zu essen geben kann, ist für unsern Verstand unfaßlich. *Hie grubel nit, wo wen und wy*, redet uns der Dichter V. 161 tröstlich zu, *sunder in gleichnuß merk den schein, der dir erclert den sin.* Er hat für uns gegrübelt: Christus ist wie die Sonne. Täglich erquickt sie eine Unzahl Augen mit ihrem Lichte, und doch bleibt ihr *weit und hoch corpus* darum ganz unvermindert!“ Wo ihm der Verstand den Dienst versagt, wendet sich der grübelnde Dichter zum tiefsinnigen Symbol. Auch in 25, wo wieder allerlei *frag* über das Verhältnis der menschlichen Natur Gottes zur göttlichen und über die Natur der menschlichen und englischen Substanz aufgeworfen wird, erhalten wir (V. 40/41), diesmal im Hinblick auf die bösen Folgen des Irrtums, den Rat:

Darum stet sulchem grubeln ab,
der auff sulch pan dich leyt.

Wir können zu all dem nur sagen: „Man sucht niemand hinter dem Busch, man hätte denn selber dahinter gesessen.“ Aus diesen und ähnlichen Warnungen redet nur zu deutlich die Erfahrung eines selbstquälerischen Grüblers zu uns. Solche und ähnliche Proteste gegen das Denken treten stets auf, wo sich der selbständige Gedanke im Mittelalter regt. Sie sind ein typisches *pater peccavi*.

Wir würden übrigens sehr irren, wenn wir dächten, Folz habe schließlich nicht selber gefühlt, daß er unter die Kategorie jener Sünder des Gedankens gehöre. Er ist sich seiner Grübelei wohl bewußt geworden. Ja er sieht darin so gut wie Frauenlob und Heinrich von Mügeln, die vornehmste Aufgabe seines Meisterberufs. Die

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Philosophie — eigentliches Arbeitsfeld der meistersingerischen Kunstübung, ist der langen Worte kurzer Sinn, wo auch nur ein Meistersänger seinen Kunstbegriff zu formulieren versucht.

Den Zweck ihres Dichtens sahen die Meistersänger keineswegs in der bloßen Erfüllung all der kleinen und kleinlichen Äußerlichkeiten, wie sie ihre Kunst nach der formalen Seite hin charakterisiert. Der Gegenstand ihres Gesanges war ihnen vielmehr so sehr Hauptsache, daß sie gerade in seiner Pflege das eigentlich charakteristische Merkmal ihrer Kunst sahen. Um das zu erkennen, braucht man nur einen Blick auf Heinrich von Mügelns Preislied der Sangeskunst in der *groben wise*, Bl. 202—203 der Gött. Hs. zu werfen, wo es heißt:

Wo wise und wort,
da ist truchtig
fruchtig
des gesanges hort.

Nur wo das Wort die Weise begleitet, erfüllt der Gesang seinen Zweck. Die hohe Schätzung des Sinns der Worte ist es auch, die es begreiflich macht, daß der ältere Meistergesang schließlich zu so großer Mißachtung der Form gelangte, daß es in der Meistergesangskunst des 15. Jahrhunderts für unfair galt, in der Produktion von Tönen irgend welche Ambitionen zu besitzen. Vielmehr war es Brauch, seine Gedanken in einer der Weisen der 12 Meister vorzutragen. Gegen dieses Überwiegen des Stofflichen, was dem Vordringen undichterischer Naturen in die Kreise der Meistersinger Vorschub leistete, sehen wir dann Hans Folz in seinen Meistergesängen im *unbekanten ton* (falls sie von ihm und nicht von Nestler von Speyer sind) energisch Protest machen. Hier — es handelt sich um die unter No. 89—94 in d. „D. Texten des Mittelalters“ mitgeteilten 6 Meisterlieder — wird verlangt, daß der rechte Meistersänger wieder Wort und Weise dichtet. Das Verbot, in anderen Tönen als

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

denen der 12 Meister zu singen, wird als eine Erfindung unfähiger Dichter hingestellt, so z. B. 90, 22 ff.:

Wan sie vor aus bedingen,
das keiner nit sol bringen
dan in den thon,
die die zwolff hant gemachte, ...
wie wol sie schon
mit kunst sint ubergossen —
darbey spurt man ir dorheit zwar,
die nymant kan aus schreiben.

Dabei ist aber auch für Hans Folz die formale Fertigkeit keineswegs das Haupterfordernis meistersingerischen Könnens. Sie ist gewissermaßen nur ein Minimum, was man anstandshalber von jedem Meister verlangen muß.

Dan wer ein dicht besachet,
hat keinen don gemachet,
der ist geleich
eim der ein schu an hate,
am andern barfus gate (V. 121 ff.).

Unter denen aber, die den formalen Erfordernissen genügen, gibt es auch noch viel Unberufene. Ihr Unglück ist, daß sie mit ihren Gedanken zu hoch hinaus wollen. Bewegen sie sich nur in ihrer Sphäre, so soll man sie, wie Folz 39 meint, gerechterweise anerkennen. Im übrigen aber kann man von ihnen mit jenem Spruche sagen:

Es warb ein man noch pischoffs art,
zu letst er doch ein mesner wa.. (39, 30).

Es sind zumeist die Jungen, die den Gegenstand ihrer Dichtung nicht hoch genug greifen können. Sie mögen beherzigen, was er 91, 46 sagt:

Wer newe dicht wöl machen,
der gang auff einer schlechten ban,
so mag im lob enspringen.

Auch er hat, wie er 39, 10 versichert, *nit gleich in seiner jugent sulcher hoen kunst gepflegen.*

Was nun eigentlich das Ziel dieser *hoen kunst* der Meistersänger ist, erfahren wir bei diesen Ermahnungen auch. 91, 38 heißt es:

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Facht erstlich mit history an
oder mit andern dingen,
oder mit fastnachtspillen.
remd nit in himel zillen
zum ersten mal.

Das *in himel ziln* also ist es, was die große Leidenschaft der Meistersänger, *das grubeln*, von Jugend an gefangen nimmt. Die Lösung der letzten metaphysischen Probleme ist das große Ziel meistersingerischer Sangeskunst. Dies metaphysische Interesse qualifiziert die Gedanken der Meistersänger aber direkt als Philosophie; denn die metaphysische Spekulation ist die Eingangspforte in die philosophische Betrachtung überhaupt.

Das *in himel ziln* der Meistersänger geschieht auf zweierlei Weise, theoretisch und praktisch, einmal: indem sie nach der Erkenntnis der Wurzeln und Ziele des menschlich-irdischen Daseins forschen, das ist der theoretische Weg der Metaphysik, dann, indem sie zur Verwirklichung der in der (christlichen) Metaphysik supponierten transzendenten Gesetzmäßigkeit streben, das ist der praktische Weg der Ethik. Der Ausgangspunkt für die ins Jenseits drängenden Gedanken ist natürlich eine durch die Lehren der mittelalterlichen Physik bedingte Anschauung der diesseitigen Welt.

In diesem Aufriß: Metaphysik und Physik zusammen als theoretische, Ethik als praktische Einsicht in die Welt, finden wir die Philosophie als vornehmsten Gegenstand meistersingerischer Sangeskunst deutlich bezeichnet in dem schon erwähnten Lobgedicht Heinrichs von Mügeln auf die Sangeskunst.

Hier, Bl. 202—203 d. G. Hs., war uns als der eigentliche Gegenstand der Kunstübung der Meistersänger die Pflege des Worts genannt worden. Das Wort ist das Element, welches die Kunst erst eigentlich belebt, ist *lebinde stymme. Pfiffen, pucken ist ein tote sache*! Die Kraft des Wortes besteht aber in der Förderung der Einsicht: *Wortes kraft die sele*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

eine leret. Sam ein tafel ungeschriben ist letztere; *ungeschriben bliben* müßte sie *sunder wortes fruchte.* Was lehrt nun aber das Wort des Meistersängers? Wir erfahren es unzweideutig:

> In die sele nymant mag geschriben ane wort
> kunst, seten nach die tzuchte!

Kunst, das heißt theoretische, *seten*, *tzuchte*, praktische Erkenntnis der Welt! Unter dem ersteren liegt für den Meistersänger Metaphysik und Physik, unter dem letzteren die Ethik verborgen.

Auf beiden Gebieten hält er sich vor Gelehrten wie Laien in gleicher Weise für berufen, den Lehrmeister zu machen. Man sehe nur wie Folz im 10. Meisterlied einen Verzweifelten über die Vereinbarkeit der Praedestinationslehre mit dem Dogma vom freien Willen überzeugt. Obwohl (V. 31 ff.)

> all theologisten
> her in so kaum sich fristen,
> wie der sentencz
> gancz clar sey zu entscheiden,

setzt sich der Meistersänger mit der souverainen Keckheit des Autodidakten über alle Schwierigkeiten hinweg. Was soll all die *fremde disputacion* der Herrn *in den hoen pareten*? Wie wir 31, 26 erfahren, hat ihnen ja der liebe Gott die rechte Einsicht *durch hoffart* vorenthalten. Muß man sich, die unbefleckte Empfängnis der Maria zu erweisen, denn in den gelehrtesten und seltsamsten Methoden überbieten? Sagen uns die Worte der heiligen Schrift bei richtigem Verständnis nicht genug? Was tun wir mit den gelehrten Herren, die *her in verschallten vor ordenung und art, die so gancz ligt am tage, das es wol prufen mocht ein kint*? Man höre also auf den Meistersänger!

> Wer aber ye wil grubeln,
> suchen verworne ding
> und wore art verubeln,
> der sech wie im geling (31, 26—30; 89—92).

Noch schlimmer als der hochmütige Gelehrte wird aber

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

der naseweise Laie angelassen, der sich einmal zu einem Gedanken versteigt, der für ihn zu hoch ist. So werden z. B. im 9. Liede des Folz einem superklugen Durchgründer der Apokalypse, *der mer sach dan Johannes*, gründlichst die Leviten gelesen.

Ye mer auff hoer steyg du leist,
so fester du dich duncken lest
es sey ein gab vom heiling geist,
so es on zweifel ist
ein gancz gespenstisch anfechtung,
dar mit der geist der hoffart plagt (9, 90—95).

Dem hoffärtigen Gelehrten geht es wie dem verdammten *Lucifer*, dem fürwitzigen Laien nach einem schönen Bilde Heinrichs von Mügeln aber wie *Icarus*:

Ab er von Gote singen sal,
den mensche ny begreiff in keinem synne,
wirt ym syns synnes stig tzu smal,
hoch ist sin val uß falscher kunste tzynne!
(G. Hs. Bl. 145a).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Spezieller Teil.

I. Kapitel: Idealismus.

Die Philosophie der Meistersänger zeigt zwei Denkrichtungen: eine abstrahierend philosophische und eine personifizierend poetische. Erstere dokumentiert sich in Begriffen wie *wesen*, *art*; *form* — *materie*; *geist*, *sele* — *lip*; *ewikeit* — *zit unde stat*; *himel* — *werlt*, *nature*; *leben* — *tot* auf dem Gebiet der Metaphysik, *guot* — *arc*; *reht* — *phlicht*; *liep* — *leit*; *saelde* — *gelücke* u. s. w. in der Ethik. Der Trieb der poetischen Personifikation tritt uns in Allegorieen und Symbolen entgegen. Was diesen mit den vorgenannten eigentlich philosophischen Begriffen gemeinsam ist, ist das Universelle und Umfassende. Die Personifikationen sind gewissermaßen nur zur Gottheit erhobene allgemeine Begriffe. Der Dichter kann sich nicht damit begnügen, ein unpersönliches Abstraktum zu gebrauchen, er verdichtet die allgemeinen Wesenheiten zu mehr oder weniger charakteristischen, an eine bestimmte Macht-, Kraft- und Einflußsphäre gebundenen Gestalten. Da sind die gewaltigen Figuren der *Vrou Êre*, der *Vrou Minne* und der *Vrou Werlt* bei Frauenlob, der *Vrou Natûre* bei Heinrich von Mügeln. *Vrou Minne* ist so allmächtig, so allgewaltig, daß wir erkennen, sie ist für Frauenlob fast dasselbe wie Gott oder wie seine ewige Liebe, die heilige Jungfrau. Gott, die Trinität: *der alte grîse*, *der sun* und *der geist*, und Maria sind die letzten Symbole, unter denen die Meister-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sänger die Welt begreifen. Aber nicht nur die Handlungen der höchsten Individualitäten werden uns unablässig vorgetragen und gedeutet. In der Meide kranz Heinrichs von Mügeln sehen wir den Zug der *Künste* aufziehen, der Ritter *Sitte* und seine Schwester *Zucht* bringen sie ins Land der *Natûre*. Ebendahin kommen zu ehrenvollem Ringen auf allegorischem Wagen sämtliche *Tugende*. Bei Frauenlob klagt *Vrou Ritterschaft* über den Verfall der guten Bräuche. *Her Hof* wird zur Energie gegen die ihn belästigenden Geistlichen angespornt, *Her Sin* und *Her Muot* werden vom Dichter um ihre Hilfe angefleht, ja das geheimnisvolle Wesen aller Männlichkeit, *Her Bart*, wird uns sogar vorgestellt, der sich, gewissenlos wie alle guten Geister der Zeit, damals nur an das Kinn Unwürdiger verirrt hatte und so im Begriff war, seiner ihm gebührenden *êre* verlustig zu gehen.

Die poetische Betrachtung mit der philosophischen zu vermischen, lag ja für die Meistersänger, deren Kunst alle formalen Antriebe aus einer wesentlich poetisch interessierten Zeit empfangen hatte, nahe genug. Aber auch die Philosophie ihrer Zeit, deren Gedankengänge sich im Inhalt ihrer Gesänge wiederspiegeln, war selber schon von poetischer Betrachtungsweise der Welt durchtränkt. Es ist die Philosophie des Christentums: Philosophie, Weltanschauung in allgemeinen Begriffen, so weit als sie mit der Idee des persönlichen Gottes und seiner in der Bibel erzählten Geschichte vereinbar ist. Die Idee des persönlichen Gottes ist aber nur dem poetischen Empfinden faßbar, sie ist eine dichterische Versinnlichung des allgemeinsten Begriffs zu menschenähnlicher Wesenheit. Es hat nur wenige Philosophen gegeben, die so bar jeden poetischen Empfindens waren, daß sie auf sie verzichtet hätten. Sie drängen sie zwar durch die Systematik der allgemeinen Begriffe aus ihrer volkstümlichen Geltung heraus, aber wenn ihre Weisheit

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

zu Ende ist, führen sie sie stillschweigend durch ein Hinterpförtchen wieder in ihre Gedankenwelt ein. Denken wir nur an Aristoteles, der die Lehre von den ersten Gründen des Seins, seine *πρώτη φιλοσοφία*, die Metaphysik, auch *θεολογική* nennt, nicht verzichtend auf den jedermann gewissen Begriff des ersten Grundes alles Seins, auf Gott!

Zu hervorragendster Bedeutung ist die Idee des persönlichen Gottes aber erst im Christentum gelangt. Wie bisher unsichtbar durch den Geist, hatte Gott kürzlich durch den Sohn zu der Welt geredet, das Elend der Menschen zu lindern. Das Evangelium erzählte die Heilstat Gottes, die wiederum nur die Erfüllung seiner im alten Testament geschehenen Offenbarung war. Die *θεολογική* trat als besondere Disziplin der Metaphysik gegenüber!

Ihre Lehren wurden unerschütterliches Dogma!

Ihre Probleme aber suchte man mit Hülfe der alten Dialektik zu lösen. So erklärt es sich, daß man mit den Philosophemen der Alten in leidlicher Fühlung blieb, ja daß eine Reihe derselben den größten Einfluß auf die Gestaltung der neuen Lehre bekamen.

Was sich aber von philosophischer Spekulation in den Gedankengängen des christlichen Mittelalters findet, das steht alles im Dienste und unter der Kontrolle der Theologie. Die Philosophie ist für den „christlichen Philosophen“ von damals wie von heute die *ancilla theologiae*. Er unterwirft seine Neigung zu philosophischer Abstraktion dem Dogma der Personifikation.

Thomas von Aquino hat diese Weltanschauung zum vollkommenen, von der katholischen Kirche noch heute allein gebilligten philosophischen System ausgebildet.

Von einem solchen sind die Meistersänger, obwohl sie sichtlich unter dem Einfluß der scholastischen Gedankengänge stehen, wie gesagt, weit entfernt. Aber wir dürfen uns nicht wundern, wenn wir auch bei ihnen alles Philosophieren zuguterletzt auf die Idee des per-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sönlichen, dreieinigen Gottes und seine in der Bibel erzählten Offenbarungen bezogen finden. Alle Abstraktion erscheint auch bei ihnen durch das in der Religion wirksame Prinzip der Personifikation gebunden. Theoretisch tritt das deutlich genug in dem schon mehrerwähnten Epos Heinrichs von Mügeln von der Meide kranz zu Tage. Durch den Kaiser, den von Gott bestellten Vogt der *Natûre*, wird hier der Theologie der erste Platz unter allen Künsten eingeräumt: *Natûre* selber setzt ihr vor den Augen der Tugenden und der übrigen Künste zum Zeichen ihrer Würde die Krone der göttlichen Jungfrau aufs Haupt.

Der Prinzipat der Theologie war die damals weitverbreitete Meinung, der Heinrich von Mügeln in seinem Gedicht ein Denkmal setzt. Daß er persönlich einen zaghaften Einwand zu Gunsten der Philosophie macht, ist zwar bezeichnend für seine Studien und die Unvoreingenommenheit seines Urteils, hat aber sicher weder revolutionierend auf die Ansicht der Meistersänger gewirkt noch überhaupt wirken sollen.

Praktisch drängen sich die theologischen Spekulationen allenthalben in den Gedichten der Meistersänger vor. Wenn wir auch in der Pflege allgemeiner Begriffe viel vom Erbe der alten Philosophie werden wuchern finden, es wird nicht lange dauern, so wird uns die Verfolgung dieser uns zunächst am meisten interessierenden Begriffe mitten in die vom Christentum gepflegte Gedankensphäre des persönlichen Gottes tragen, der jene Begriffe zugeleitet worden sind.

Das ältere Mittelalter empfing seine philosophischen Gedanken, wie bekannt, hauptsächlich aus der neuplatonischen Philosophie. Von Aristoteles kannte man nur einen Teil seiner logischen Schriften. Erst nachdem im Beginn des 13. Jhs. auch seine übrigen Werke bekannt und auf Anordnung Friedrich II. ins Lateinische übertragen worden waren, gelangte

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

er in der neu aufblühenden scholastischen Philosophie zu der autoritativen Stellung, in der ihn später Luther als den Irrlehrer der Christenheit angreift. Bei den Meistersängern, die zwar schon in der zweiten Hälfte des Mittelalters lebten, wo dem Aristoteles in den Systemen Alberts' und Thomas' sein Platz gesichert war, wird als der große Meister der Philosophie immer noch voran Plato genannt. So heißt es bei Heinrich von Mügeln in den vorerwähnten Baren über die 15 Künste auf Bl. 182b der Göttinger Hs. von der Philosophie:

In dieser kunste tichte
Plato der beste ist bekant.

Aristoteles ist dem Meistersänger nur der Meister der Kunst *Loyca*. In dem ihr von Heinrich von Mügeln an genannter Stelle gewidmeten Gedicht heißts am Schluß:

Er Aristoteles, vorwar ich sage,
der beste ist, wer nach dem meister frage,
sins wisen hertzen lage,
der kunste tempil und eyn vaß.

Obwohl Heinrichs von Mügeln Philosophie so noch ganz nach der alten Weise ausschaut, zeigt sich gerade in ihr doch schon der beginnende Einfluß des in den höheren Regionen der Wissenschaft vor etwa 100 Jahren erfolgten Umschwungs des Philosophierens. So müht er sich an der Übersetzung der metaphysischen Unterscheidung von Aktus und Potenz und zitiert wiederholt die *Ethica* des großen Meisters. Daß Platos Gestalt trotzdem noch die überragende ist, erklärt sich aus dem zähen Festhalten der Meistersänger an den Traditionen ihrer Schule hinreichend. Bei der Frage nach den Quellen der Philosophie der Meistersänger müssen diese Verhältnisse näher untersucht werden. Hier, wo es mehr darauf ankommt, ihre philosophischen Gedanken an sich festzustellen, wollen wir sie auf sich beruhen lassen.

Der Idealismus Platos äußert sich in den metaphysischen Überlegungen der Meistersänger ganz offensichtlich. Seine Grundlehre, daß eigentliche Wirklichkeit nur einer

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

unserer Sinnlichkeit durch den Schein des Werdens und Vergehens verdeckten Welt von in einander aufgehenden, im Guten zur letzten Einheit begriffenen Ideen zukomme, läßt sich in den Hauptzügen auch als ihre Überzeugung nachweisen. Natürlich hat sie auf dem Weg zu ihnen manche Wandlung erfahren. Schon Aristoteles bestimmte durch seine heftige Polemik gegen die Idealisierung der Welt die Richtung, in der sich der Platonismus später weiter entwickelte. Das rasche Wachstum der Wissenschaften und die damit Hand in Hand gehende Zunahme der Einsicht in die Gesetzmäßigkeit des natürlichen Geschehens drängten immer mehr zur Anerkennung auch der Realität der Sinnenwelt. Die Platoniker verstanden sich dazu in dem Maße. als es ihnen gelang, den aristotelischen Dualismus ihrem System anzugliedern. Dies erreichten sie dadurch, daß sie den Stoff aus der Idee emaniert dachten. Indem sie ihr die Materie als Wesenheit zweiten Grades gegenübersetzten, konnten sie die Idee, ohne ihr von ihrer absoluten Existenz etwas zu nehmen, nicht nur als platonischen Grund alles Seins, sondern auch als weltgestaltendes Prinzip der beseelenden aristotelischen Form ansprechen.

In dieser am Realismus des Aristoteles orientierten Gestalt ist der platonische Idealismus in das Christentum eingezogen. Als formgebendes Prinzip tritt uns die Idee denn auch am deutlichsten in der Philosophie der Meistersänger entgegen:

Idea was genant
ein götin, die gestelniß vant,
wann sy uff lost yrs hertzen bant,
so sach man alle formen gar,

weiß uns Heinrich von Mügeln in einem seiner Bare (Bl. 191 a—191 b der G. Hs.) zu erzählen. Ein König hört von ihr und bittet sie, ihn in einen Adler zu verwandeln.

Die götin nam tzuhant die salbe thure
und smerte yn bie der hoen kunste füre,
ein esil ungehure
wart uß dem konige hore ich jehn.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

An anderer Stelle zeigt uns Mügeln die Idee im gleichen Sinn als Prädikat Gottes. Im Proömium des großen Lobgesangs auf Maria (Bl. 170 b, ff.) wird sie als Schatz aller möglichen Form im Schoße der göttlichen Vernunft ruhend vorgestellt. Soll das Bild, das der Dichter von der Jungfrau entwerfen will, gelingen, so muß die göttliche Gnade seinen Stift führen. Er fleht:

O bilder der vernunfft,
entwirff in mynes hertzen runfft
der kunste forme und kunfft
und mich ein lob entwerffen lere
mit der gnaden stifft.

Du kannst mir, bin ich selbst *entworffen nicht in dynem spigel tzu geticht*, die Krafft verleihen, zu *flechten uß synnez fließ ein lob mit bluender sprüche riß.*

Uß dir sich alle witze rifft!
Des nennt dich auch dy ware schrift
Idea und die meister her.
Was wesen hat, das ist entworffen funden
von der vornunfft, in dines spigels runden:
der thump, der arm, gebunden,
der fry, der hoch, der synnes rich.

Gott verleiht aus dem Schatz der Ideen, wie den Dingen ihre Form, den Menschen ihre Gedanken!

In diesen Versen kommt also auch die geistige Natur des idealen Prinzips zu klarem Ausdruck.

Zwei andere Meistergesänge Mügelns präsentieren die Idee als formende Kraft Gottes noch unzweifelhafter in ihrer geistigen Natur dadurch, daß sie dieselbe mit der zweiten Person der Gottheit identifizieren, in der sich das Christentum den göttlichen Geist verkörpert dachte. Zu dieser Vorstellung war es durch die Vermittelung des λόγος-Begriffs gekommen.

Die Schrift lehrte, Christus sei das Fleisch gewordene Wort des Vaters. Als λόγος bezeichnete aber auch der Platonismus die geistige Natur des formgebenden Prinzips der Idee. Was lag also näher, als im Sohn von

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Ewigkeit geboren den *λόγος*, den weltgestaltenden idealen göttlichen Geist, personifiziert zu denken?

So lehrt uns denn Heinrich (Bl. 154b d. G. H.) ganz im Sinne der scholastischen Philosophie:

Der bilder, der in gotes hertze ewic ist,
der ist genannt Idea,
spricht der meister list,
in dem entworffen stehit ein iglich wesen,

oder an anderer Stelle (Bl. 194b):

Idea ab du weist
der bilder gotis heist
in dem sind alle ding bekreist.

Alle diese Stellen weisen uns übrigens mit solcher Deutlichkeit auf die Begriffe hin, unter denen der Idealismus des Altertums im Mittelalter lebt, daß wir in seiner Auffindung nicht irren können, wenn wir auch, von Mügeln scheidend, den Leitbegriff der Idea nirgends mehr leuchten sehn.

Betrachten wir zunächst den Begriff, der dem Christentum das ideale Prinzip offiziell vermittelt: das Wort.

Auch Frauenlob ist seine Identifizierung mit dem in Christus personifizierten *λόγος* geläufig.

Got in sîner êwen vant
den sun als er daz wort gebar,

oder mit strafferer Beziehung auf die Trinität:

Got spranc ûz sînem vater in sîn ewikeit,
dânâch sô spranc er in daz wort,

wie es 16, 4; 13, 1 im Kreuzleich heißt. Wir dürfen also erwarten, falls er sich überhaupt ein ideales Prinzip der Welt vorstellt, unter dem Begriff des *worts* bei ihm darüber aufgeklärt zu werden. Aber wunderbar, Frauenlob faßt das ideale Prinzip meistens unter einem Begriffe, den er, den Empfindungen seiner Zeit und seines Standes folgend, erst aus dem *λόγος* zu dieser Größe entwickelt haben muß, unter der *êre*. Er bewährt eine solche geistige Selbständigkeit, daß er die idealistischen Ge-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

danken der scholastischen Philosophie aufs originellste in die Kunst- und Bildungssprache der Litteraturepoche übersetzt, der er selber angehört.

Doch ist es zum Verständnis des Idealismus der *êre* nötig, ihn mit Frauenlob wieder auf der Idealität des Worts begründet zu sehen. So wenig diese nämlich auch im Prinzip von ihm betont wird, so unzweifelhaft steht sie doch auf Grund zahlreicher Stellen als — vielleicht freilich nur halbbewußte — Grundanschauung bei ihm fest.

Wir haben uns durchaus daran gewöhnt, das Wort mit dem Auge des Realisten anzusehn. Wir kennen zu viel Sprachen und wissen zu viel von der Natur, als daß wir es für etwas anderes halten sollten als einen zufällig mit dem Gedanken verbundenen Laut, der anderen Gesetzen folgt als das Wesen, das er bezeichnet. Zu Frauenlobs Zeiten war das noch ganz anders. Für ihn war das *wort*, was es für das Altertum gewesen war: der eigentliche Begriff des Gedankens. Seine biblische Bedeutung konnte es in dieser Geltung nur stärken. War es doch das Mittel des göttlichen Geistes beim Akt der Schöpfung! Hier stellte es gleichsam die bis zur Grenze der Materialisierung gediehene Verdichtung der göttlichen Idee dar. Die Dinge, alles Materielle, entsprangen erst aus ihm. Gott sprach, und aus seinen Worten gingen hervor Menschen und Tiere, Gras und allerlei Kräuter und die ganze Welt. Selbstverständlich, daß dem mittelalterlichen Menschen auch die eigentliche Substanz des Wortes, der klingende Laut, als etwas rein Geistiges erschien! Wie sehr Frauenlob dieser Anschauung huldigte, zeigt jene schöne Stelle des Kreuzleichs, wo er uns die Geburt des Sohnes aus dem Vater von Ewigkeit gerade dadurch als geistigen Vorgang klar zu machen sucht, daß er sie mit der Modulation der Worte vergleicht:

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Wie biltsam ûz des herzen schrîn
sich daz wort mit willen dringet,
swinget, slinget,
swenn ez diu zunge luftic twinget,
sus gebar der vater sîn
den sun (Kr. L. 3, 6 ff.).

Obwohl er sich so unter dem *lût* etwas rein Geistiges vorstellt, fehlt ihm auf der andern Seite doch nicht die Empfindung für dessen nähere Verwandtschaft mit der Materie. Wenn wir aber zu gleicher Zeit sehen, wie wenig er ihm als eigentliches Charakteristikum des Worts erscheint, so wird uns dadurch nur um so deutlicher, wie ideell er in Wirklichkeit über das Wort denkt.

Der star ein rede wol lernen mac,
spricht: Dietrîch setze mir den stuol!
Der worte vîn und ir bejac,
daz vrumt im nicht umb einen pfuol (197, 1—4).

Dies *der worte vîn und ir bejac* ist eben das logische Element des Worts, sein Sinn, der Gedanke. Wir empfinden hier aber auch, wie sehr Frauenlob noch eines speziellen Ausdrucks für dasselbe entbehrt, oder vielmehr, wie unsicher er in der Unterscheidung des eigentlich Idealen des Worts von dessen übrigen Merkmalen noch ist. Denn man kann nicht bestreiten, daß sich ihm sehr oft ein Ausdruck für das Wort unterschiebt, der uns nicht darüber im Zweifel läßt, daß er von ihm im Sinne des Begriffs der Dinge redet.

Dies ist der *name*, zwar kein Synonym des *wortes*, aber doch Bezeichnung für eine seiner Hauptkategorieen. Sein Begriff steht zwischen der Allgemeinheit des „Substantivums“ und der Begrenztheit unseres „Eigennamens“ in der Mitte. Stets verbindet sich mit ihm die Vorstellung, daß er einer ganz bestimmten Wesenheit, sie sei nun eine mehr oder minder allgemeine Art oder ein so und so beschaffenes Individuum, eigentümlich zukommt. Als Artbegriff finden wir den *namen* in der Rolle des *wortes* z. B. in No. 245, wo über den Namen *Pfaffe*, der der

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

titelstolzen Geistlichkeit bei ihrer sprichwörtlich gewordenen Verrufenheit schon längst nicht mehr gut genug war, V. 2 ff. folgendermaßen moralisiert wird: *Der nam*

vür aller pfaffen wierde
wol ûz der edelen pfafheit kam;
sprich: bâbest, bischof, cardinal
ist alles niht: pfaf ist daz hôhste wort.

Wir würden sagen: das typische Wort, die eigentliche Art-, Wesens- oder Standesbezeichnung.

Ähnlich hören wir 151, 6:

Wîp ist ein name, der all ir art mit einem nennen decket....
wie sol ir nam geheizen sîn, ob sich ir wandel wecket?

Im Worte *wîp* liegt das Wesen des Weibes begriffen; verändert es sein Wesen, so hat es auch keinen Anspruch mehr auf diesen Namen!

In anderen Fällen ist beim *namen* ebensosehr an das Individuum als an die ganze Art gedacht, so z. B. 51, 5, wo es heißt:

Got grüeze, ritter, dînen hôchgehêrten namen ....
... sich, daz iht verswinde
dîn wort, dîn ritterlîcher kranz, dâ man sol ritter kiesen.

Der Ritter soll ein solches Wesen zeigen, daß ihm „sein Wort“ nicht *verswinde*. In ihm trägt er, wie es an derselben Stelle heißt, *der hœhsten namen ein*. Hier muß er sein Wesen finden; *wan ieslich ding sîn name tuot melt* (59, 6). Im *namen* drückt sich das ganze Wesen des darunter begriffenen Individuums aus:

Ein hane sol kræn, ein hunt sol bellen,
sô sol ein lewe limmen,
unt der ber sol brimmen ....
ein smit sol smiden, ein bader baden, ein jager jagen,
ein trager tragen,
ein maler bilder zirken ....
dem priester ist priesterschaft gegeben,
dem ritter ritterlîchez leben (54, 1—14).

Wir sehen: als Artbegriff oder als Eigenname, immer gibt der *name* einen Begriff von der Eigentümlichkeit seines Trägers.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Der Umstand nun, daß er bei Frauenlob durchgängig in derselben Rolle wie das *wort* figuriert, zeigt sowohl, daß er ihm als dessen typischer Vertreter erscheint, als auch vor allem, daß der Dichter gewohnt ist, sich unter dem *wort* das Begriffliche, die Idee, vorzustellen. Das Alles gibt uns aber noch nicht das Recht, ihn einen Idealisten zu nennen.

Dies erhalten wir vielmehr erst, wenn wir bei ihm die Überzeugung feststellen, der *name*, die „Wort-Idee", sei das eigentlich wirkliche, absolute Sein. Aber wir können das sehr wohl, wenn wir nur gefaßt sind, die alten idealistischen Gedanken in einer teils biblischen, teils höfisch-spielmännischen Verkleidung auftreten zu sehn. Zunächst erscheinen Frauenlob die Worte den Dingen gegenüber als absolutes Sein, sofern diese aus ihnen gewissermaßen hervorgewachsen sind. Als von Gott zur Schöpfung derselben geprägte „Siegel" stehen sie in notwendiger Verknüpfung zwischen ihm und dem Geschöpf. Wenn uns Frauenlob daher 59, 1 erklärt:

Wort sint der dinge zeichen, sam der meister giht,

so sieht er im *wort* gewiß nicht ein von Menschenhand gesetztes Zeichen der Dinge, sondern eben das von Gott zu ihrer Schöpfung geprägte „Siegel", ein ihr ganzes Wesen ausdrückendes, ja enthaltendes „Symbol". Allein diese, allen seinen Hörern und Lesern geläufige Vorstellung berechtigt ihn, im Anschluß an den eben zitierten Vers fortzufahren:

dâ von muoz iht
ligen in der worte ringe,
daz sich ie dem dinge
gelîchen muoz an lût, an art oder an dem urspringe.

Im Begriff des Worts, *in der worte ringe*, liegt ein *iht*, *daz sich dem dinge gelîchen muoz*, d. h. das mit dem Dinge auf eine geheimnisvolle Weise identisch sein muß — *an lût*, das bezieht sich auf den, man möchte sagen philologisch wahrnehmbaren Teil des Worts, — *an art*, das bezieht sich auf den im Wort ausgedrückten Gedanken, auf den logischen Begriff, — und endlich *an dem urspringe*,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

das bezieht sich auf die metaphysisch-dogmatische Stellung des Worts als wesenschaffendes Werkzeug Gottes: wie das Wort aus Gott, so entspringt das Ding aus dem Wort. Die Worte sind also nicht bloß logisch und durch menschliches Denken mit den Dingen verbunden. Vielmehr hängen sie geradezu physisch oder besser gesagt metaphysisch, von der Schöpfung her, mit ihnen zusammen. Es ist daher auch nicht so, daß sich jedes Wesen nach Belieben verändern kann und dann einfach aus einer Kategorie heraus und unter einen neuen Begriff tritt. Seine Eigenart ist vielmehr von Gott in seinem „Wortbegriff", in seinem *namen*, auf eine einzige Weise gedacht, gesprochen und geschaffen worden. Diese Eigenart zu üben, ist es allein berechtigt und verpflichtet, in ihrer Erfüllung liegt seine einzige Aufgabe. Will es vor Gott bestehen, so darf es weder darunter bleiben noch darüber hinaus gehn. So kommt es, daß, wer wissen will, was er auf Erden zu tun hat, nur seinen *namen* zu betrachten braucht. Hier hat Gott jedes Wesens Art unzweideutig gekennzeichnet. Leben wir ihr gemäß, so erfüllen wir seinen Willen und unser durch diesen gesetztes Wesen:

Swâ man liez eben
daz dinc nâch sîner art bekleben,
sô kæm ez niht ûf widerstreben! (54, 16).

Setzen wir uns aber mit unserem Namen in Widerspruch, so handeln wir Gott entgegen; wir verwirken unsern Namen, und Gott wird ihn vernichten. Das ist aber das Schlimmste, was uns treffen kann.

Denn wie Frauenlob überzeugt ist, daß die Dinge dieser Welt aus ihren Worten und Begriffen hervorgegangen sind, so ist er auch von der Ansicht durchdrungen, daß sie nach Vollendung ihres Erdendaseins nur in und mit ihnen weiter leben können.

Er knüpft die Fortdauer unserer Existenz nach dem Tode an die Erhaltung unseres *namen*, während ihm die Vernichtung desselben gleichbedeutend ist mit dem ewigen Tode. Beide Sätze, von dem Entstehen der Dinge aus und von ihrem Weiterleben im *namen*, stellen jeder auf

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

seine Art den *namen* als das Prinzip unseres Lebens hin.

Wir begreifen diese aus der ältesten deutschen Litteratur nicht unbekannte Anschauung hier als eine natürliche Konsequenz der idealistischen Metaphysik. Im Schoße des einen großen Stoff schaffenden und beseelenden *λόγος* präsentiert sich der *name* als die Idee Gottes von uns, als unsere uns zugedachte charakteristische Form, als uns belebender Bruchteil des göttlichen Geistes, als unsere Seele.

Freilich geht dieser Idealismus nicht so weit, dem „Begriff", der „Wort-Idee" der Dinge dieser Welt gegenüber, alle irdische Realität für bloßen Schein zu erklären. Es ist die am Realismus des Aristoteles orientierte Metaphysik, die wir hier vorauszusetzen haben! Der spätere Idealismus war zur Erklärung der realen Welt aus der idealen gezwungen worden, mit verschiedenen Stufen der Realität zu rechnen. Die oberste, absolute, war ihm selbstverständlich die des Geistes, die im „Begriff", im „Wort" lebt. Diese schuf aber eine zweite Realität, die des chaotischen Stoffes, um sich mit ihr nach ihren „Ideen" wiederum zu einer dritten, der uns allen bekannten zwiespältigen irdischen Realität zu verbinden. Hatte die letztere auch kein absolutes Sein, da sie aus der obersten Realität hervorgegangen war, so behielt sie ihr gegenüber immerhin doch eine ihr eigentümliche, keineswegs bloß scheinbare Wesenheit. Wenn wir daher auf Grund unserer Beobachtungen feststellen können, daß Frauenlob das ideale Prinzip unter dem Begriff des *wortes* erscheint, so dürfen wir nicht vergessen, auch für seinen Idealismus die Einschränkungen zu machen, unter denen diese Weltanschauung überhaupt erst mit dem Christentum und seinen in der Realität dieser Welt sich offenbarenden göttlichen Wahrheiten vereinbar war. Der *name* ist also nicht in dem Sinne das eigentlich wirkliche „Sein" der Dinge,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

daß alle körperliche Realität dagegen zum bloßen Schein herabsänke. Als im göttlichen Geist geformter Begriff des Dings stellt er vielmehr nur dessen höchsten Seinsgrad, seine metaphysische „Wurzel“ dar.

Daß dieser auf Grund weniger Stellen rekonstruierbare Idealismus des Worts bei Frauenlob später verdrängt wurde, ist schon angedeutet worden.

Hätte er volle Herrschaft, so würden der Stellen, die unsern *wort-namen* als unser Lebensprinzip, als unsere Seele darstellen, gewiß mehre sein. So müssen wir uns, von den genannten abgesehn, mit ein paar gelegentlichen oder allgemeinen Hinweisen begnügen.

Daz wort ie dort den geist beslôz!
ir edelen, merket daz gelôz,
unt schaffet daz sich iuwer nam nâch tôde iht dürfe trennen,

lesen wir in einem leider nicht ganz vollständig überlieferten, in seinem Verständnis jedoch gesicherten Spruche (No. 81), womit der Dichter doch wohl sagen will: wenn ihr den *namen* verliert, verliert ihr auch eure Seele; denn im Wort allein hat sie ihre metaphysische Wurzel, ist sie *von ie beslozzen*. Das *wort*, der *name* wird deutlich unter dem Gesichtspunkt des geistigen Prinzips gefaßt. Sofern mit seiner Vernichtung aber auch der ewige Tod verbunden erscheint, ist es hier das Bild des Lebens überhaupt: Leben ist genannt oder, was für das Mittelalter nach Analogie des Altertums dasselbe ist, gedacht werden. Tot sein ist vergessen werden. Diesen idealistischen Grundsinn scheint nicht minder deutlich jene Stelle zu haben, wo es von dem Verdammten heißt:

vert er ze helle durch sin streben,
sîn wirt niht mêr gedâht (345, 21).

Sie zeigt übrigens eine ähnliche Stimmung gegen das Jenseits als sie unterm Drucke idealistischer Gedanken weniger konsequent gelegentlich auch Frauenlobs größeren Zeitgenossen, den Italiener Dante. beherrscht. Auch im Inferno liegt der Gipfelpunkt der Qual für die Ver-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dammten im Bewußtsein absoluter Vergessenheit. Die Unglücklichen bitten den Dichter, bei der Rückkehr in die Oberwelt das Gedächtnis ihres Namens bei den Lebenden zu erneuern. Das allein vermag ihre furchtbaren Schmerzen ein wenig zu lindern. Ohne Zweifel spricht sich hier auch bei Dante eine Erinnerung an den idealistischen Grundsatz: „Leben ist denken, gedacht werden, Tod ist vergessen sein“, aus.

Aber wie verträgt sich die Vorstellung von der qualvollen aber doch unleugbar realen Existenz der Verdammten in der Hölle mit dem Gedanken, daß mit dem Untergang unseres Namens auch unsere Existenz vernichtet sei? Nun, selbst wenn Dante so idealistisch dächte, daß er wie Frauenlob im *namen* den Begriff Gottes von uns, unsre Form, unsre Seele empfände, unvereinbar mit dem Höllengedanken wäre sein Idealismus nicht. Er müßte annehmen, der Geist, die Seele, verharre nach dem Tode zunächst in einem Zustande des Wartens, sei es nun in den Qualen der Hölle oder auf dem Berge der Läuterung. Hier hoffe der Rechtschaffene, seinen Leib zum Eingang in die ewige Seligkeit zurückzuerhalten, dort seufze der Verdammte unter einer kleinen Probe der ihn am Ende der Welt erwartenden Schrecken des ewigen Todes.

Und auch Frauenlob könnte ähnlich denken. Auch er könnte überzeugt sein, daß es mit der Existenz dessen, der seinem *namen* zuwider gehandelt hat, nicht sofort aus sei, daß es ihm vielmehr so gehn werde, wie wir einmal (18, 10) bei ihm selbst lesen:

trûren unde valten
muoz er die armen vinger sîn bî den ungestalten,

und daß ihn erst am jüngsten Tage die Tilgung seines Namens und Wesens, der ewige Tod, treffen werde. Ja, es ist nicht einmal unwahrscheinlich, daß er so gedacht hat. Jedenfalls hat er sich aber nicht so in die Ausmalung der höllischen Vorstufen der

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ewigen Todesqual vertieft wie Dante. Mag man darin im Vergleich zu dessen ergreifenden Schilderungen immerhin einen Mangel an Poesie erblicken, der philosophischen Begabung Frauenlobs macht die geringe Betonung seelischer Existenz in der Hölle alle Ehre. Die Zwecklosigkeit einer doppelten Verdammnis: nach dem leiblichen Tod und nochmals nach dem jüngsten Gericht, mag ihm zu deutlich gewesen sein, als daß er seiner nordländischen Phantasie um ihretwillen die Schrecken des Inferno hätte zumuten mögen. So dürfen wir überzeugt sein, daß ihm die Hölle wirklich mehr eine poetische Metapher für die Trostlosigkeit und Öde des ewigen Nichtseins gewesen ist.

Wie sollten wir sonst auch ein Gedicht wie das unter No. 78—80 mitgeteilte verstehn, das im Hinblick auf die Minderwertigkeit der Lebenden ausführt, nur der in Ehren genannte lebe, der Schlechte aber sei eigentlich hier auf Erden schon tot. „Der gute Rudolf von Habsburg lebt, obwohl er tot ist. Sein Name wird mit Ehren genannt, wie überhaupt:“

in vil vürsten orden
die tôten ûf erstanden sint al an prises horden. —
die hie sint tôt, die tôten lebent.
sô sint die lebenden vürsten tôt an wirdikeit.

Nicht nur der auf Erden schon nach dem Schlechten *gernde grunt der helle* und das aus seiner *valschen lust brennende hellische viuwer* erscheint in diesem Gedicht als bloße poetische Metapher für die schon auf Erden beginnende Vernichtung des verwirkten Namens und Wesens, sondern auch die frisch und frank in das Urteil der Menge versetzte Entscheidung des jüngsten Gerichts: „Wessen *namen* bei den Menschen in Ruhm und Ehren steht, der lebt; wen sie verurteilen und vergessen, der ist tot: *vox populi vox Dei!*“ Jedenfalls ist Frauenlob viel näher daran, die Strafen der Hölle als rein poetische Veranschaulichung der Qualen der Vernichtung zu begreifen als Dante, der sie systematisch ausgestaltet. Der

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sinnlichere Italiener ist sich der idealistischen Tiefe seines Gedankens kaum bewußt, wenn er das Qualempfinden der Verdammten im Bewußtsein des Vergessenseins gipfeln läßt. Wenn dagegen Frauenlob dem Verdammten das Charakteristikon beilegt:

sîn wirt niht mêr gedâht (345, 22),

so erscheint das als ein weit reinerer Anklang an die Lehren jener Männer, denen die Idee allein wirkliches Sein bedeutete.

Diese allgemein idealen Empfindungen im Bunde mit den angeführten Stellen scheinen immerhin mit einiger Deutlichkeit dafür zu sprechen, daß auch der Frauenlobischen Metaphysik ursprünglich das Wort, die Wort-Idee, als ideales Prinzip zu Grunde gelegen hat.

Die direkten Indizien für diese Annahme sind damit allerdings erschöpft. Indessen bleibt noch — und zwar als das schwerwiegendste — ein indirektes: die Beobachtung der Leichtigkeit des Ubergangs des Begriffs von *wort-name* in den Begriff der von Frauenlob offen zum idealen Prinzip erhobenen *êre*.

Wir haben von diesem seltsamen logischen Vorgang unverkennbare Spuren. Ist unser Begriff und Name das Prinzip unseres Lebens, so folgt daraus der Schluß, daß wir darauf hinarbeiten müssen, uns ihn zu erhalten. Das Mittel hierzu aber ist die *êre*; denn wie es 322, 16 heißt, nur *ein prîslich name mit werdekeit bestêt*. Wir gewinnen sie durch ein tugendhaftes Leben. *Swer hultet gotes bot* (346, 17) und *kiuschekeit pfliyt* (18, 15), *des name wirt ûz erkorn* (346, 18). *Tuost dû des niht, so wirt dîn name vor gote gar ze nihte* (18, 18);

so wirdet man dîm nennen gram:
der tôt ist tôdes galle (400, 14).

Wie der *name* als Prinzip unseres Wesens, so erscheint also die *êre* wiederum als Lebensnerv unseres *namen*. Dabei geht sie deutlich aus der simplen Bedeutung des „genannt werdens“, des „guten Rufs unseres Namens“ in

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

den metaphysischen Habitus des göttlichen Wort-Begriffs von uns über. Sie ist unser Wesen, unser *name* in der von Gott gewollten idealen Gestalt, so wie er Gott Ehre macht.

Hat der Mensch seinen Namen in Ehren gehalten, so ist sein Wesen Gott angenehm,

sît niht wan êre ze mære wirt (195, 5).
Sîn sêle (vert) alldâ ze himelrîch,
ob ez der lîcham hât beschert (345, 15).

Hat er aber mutwillig die Schranken seines Wesens verlassen, hat *sîn arger muotlust vernüllet al sîn nennen* (382, 16), dann ist es aus mit ihm:

dir volget ouch von hinnen niht
wan dîn verdientez wort (330, 21).
vert er ze helle durch sîn streben,
sîn wirt niht mêr gedâht (345, 21).

Dem hier eingeschlagenen Weg gegenüber, auf dem wir vom Idealismus des *wort-namen* ausgehend schließlich zum Idealismus der *êre* hingeführt werden, muß betont werden, daß der Vorgang der Annäherung der Begriffe des „idealen Prinzips“ und der *êre* in Wirklichkeit ein umgekehrter gewesen ist. Die *êre* ist allmählich in die Bedeutung der weltbeseelenden göttlichen Idee übergegangen.

Ansätze hierzu lassen sich auch schon vor Frauenlob, z. B. in der höfischen Poesie Reinmars von Zweter, des Ehrenboten, aufweisen. Sie sind auch durchaus erklärlich und psychologisch verständlich. Gewiß, die *êre* wird den wenigsten Meistern schon ein an und für sich bestehendes Reales gewesen sein. Wenn sie auch vom Verschenken der *êre* sprachen, wenn sie sich selbst eine *Vrouwe Êre* dachten, die wie *Vrouwe Minne* über die Liebe, über die Schätze irdischer Berühmtheit zu walten hatte, so waren das rein bildliche Ausdrucksweisen, dichterische Metaphern, deren Ursprung in poetischen, nicht philosophischen Gedankengängen zu suchen ist. Aber für den guten Ruf, die Ehre des Menschen zu sorgen, das betrachteten sie doch immer für die speziellste Aufgabe ihrer Kunst. Ja aus

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dieser Funktion derselben leiteten sie ja direkt ihre Standesmoral ab: den bekannten Satz vom *guot umb êre nemen*.

Die *êre* hatte stets ihr volles Interesse.

Frauenlob muß ihren Kultus aus der besten mittelhochdeutschen Zeit als soziale Grundlage aller *meisterkunst* empfangen haben. Die schlechten Zeiten aber trugen ihr Teil dazu bei, sein natürliches Interesse für dieses alte höfische Ideal aufs höchste zu steigern. *Vrouwe Êre* hatte, das konnte sich niemand und am allerwenigsten ein in ihrem Dienste lebender Sänger verhehlen, schon lange nicht mehr die Macht über die Gemüter wie in der guten alten Zeit, wo noch König Artus seine Tafelrunde hielt. Auch Frauenlob klagt (330, 2, 3):

Der schatz hât gar verdrungen
der werlte prîs und ouch ir ritterlîchez leben.

Aber seine Kunst versiegt nicht wie bei den meisten seiner fahrenden Kollegen in müden Klagen. Indem er furchtlos mit dem Problem ringt, gelangt er zu einer wunderbaren Vertiefung des höfischen Ehrbegriffs. Und zwar bewirkt er diese, indem er die idealistische Metaphysik in dem Begriff der *êre* aufgehn läßt.

Hier haben wir die Ursache und die Entschuldigung des Idealismus der *êre* zugleich: Das Bedürfnis nach einer Vertiefung der meistersängerischen Standesmoral.

Der gewöhnliche meisterliche Ehrbegriff besaß eine Stelle, an der ein Dichter, der wie Frauenlob in den idealistischen Gedankengängen der scholastischen Philosophie geübt war, den Hebel ansetzen konnte zur Erweiterung und Vertiefung. Das war der breite Raum, den der *name*, das *wort*, in der Definition des Begriffs der höfischen *êre* inne hatte. Der *name* war der eigentliche Träger des Begriffs der alten Ehre. Alle *êre* klang im *namen* ihres Besitzers wieder! Mit dem Gedanken nun, daß die Ehre des Menschen sein Name sei, brauchte

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sich nur die am Idealismus des Altertums genährte Grundanschauung des scholastischen Realismus, daß der *name*, das *wort*, das eigentliche Prinzip des Lebens sei, zu verbinden, und die Erweiterung des höfischen Ehrbegriffs zum idealen Prinzip war gegeben. Sowohl die einzelne in der Wort-Idee, im Begriff und Namen des Dings liegende Seele als auch das im λόγος-Gedanken, in der Idee des zur zweiten Person der Gottheit erhobenen göttlichen Worts verkörperte geistige Prinzip überhaupt, konnte nun als die *êre* angesprochen werden.

Der Frauenlobische Idealismus der *êre* tritt uns nun in jeder von diesen beiden Beziehungen am deutlichsten entgegen in dem bei Ettmüller unter No. 25—27 mitgeteilten merkwürdigen Gedichte.

Vers 7 der letzten Strophe desselben drängt das Ergebnis der darin vorgebrachten Argumentation zu kurzer Tendenz zusammen:

Nu minnet êre: got ist êre und êre ist got.

Das Gedicht dient wie so viele andere bei Frauenlob dem Zweck, die Jugend zum Streben nach *êre* zu veranlassen. Aber es stellt wie kein anderes die *êre* als das ideale Prinzip unseres Lebens hin. Wir sehen ja: wie man sich gewöhnt hatte, nach Johannes zu sprechen: „Und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort", so spricht Frauenlob hier von der *êre*. Er rückt sie gleichsam offiziell an den ehrwürdigen Platz des λόγος. Sie ist nichts anderes als Gottes Wesen selbst und, was daraus folgt, auch nichts anderes als das Wesen der Welt und der Menschen, und zwar:

si geistlich oder werltlich sî, swie ir art gelîchet (27, 10).

In dieser letzten Wendung liegt der stärkste Hinweis darauf, daß die *êre* nichts sei als unser Wesen.

In der Absicht, die gesamte Menschheit an die Tendenz seines Gedichts zu binden, faßt der Dichter hier

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

die verschiedenen Arten menschlicher Wesenheit, wie sie sich seiner Meinung nach in der Welt zeigen, unter dem Bilde der *geistlichen*, *werltlichen* und sonstigen *êre* zu einer ursprünglichen Einheit zusammen.

Wie es aber gekommen ist, daß sich die Menschheit, obwohl ihr ein einheitliches Wesen von Gott zuteil wurde, in so verschiedene Klassen gespalten hat, das hat uns der Dichter in dem vorausliegenden Teile des Gedichtes in Form einer Entwicklungsgeschichte der *êre* schön dargelegt. Daß diese hierbei wiederum beständig mit dem Wesen der Menschen identifiziert wird, muß uns in der Annahme, daß sie Frauenlob als ideales Prinzip empfindet, immer mehr bestärken.

Dô got gap ûz dem spiegel sîner êwikeit
die wirde breit
Adâme, daz er wære
nâch art sîm schepfære
gelîch an forme und an gestalt ...,
dô kam vrou Êre
zem êrsten ûz der almehtigen süezen art (25, 1—7).

Mit der Erschaffung des gottähnlichen Menschen tritt sie als ein Bild höchster, himmlischer Lebensvollkommenheit in die irdische Welt. In den drei *wirdikeiten* des menschlichen Wesens: dem ewigen Geiste, der göttlich gestalteten Materie und der unumschränkten Gewalt über die *wunnen diser werlt*, vereinigt sie ihren ganzen Glanz. Als Gott den Menschen aber vom Thron des Paradieses vertreibt, als er ihn der weltlichen Gewalt und der Unvergänglichkeit des Leibes beraubt, da verschwindet auch wieder ein Stück von ihr aus der Welt. Und daß der Mensch trotz des Sündenfalls das geblieben ist, als was er uns heute erscheint, das liegt natürlich auch nur daran, daß ihm Gott wenigstens die *wirdikeit* des Geistes und der vergänglichen Materie gelassen hat; denn

wær im sîn geistlîch êre erslagen
und ouch sîn art, sô wær vertragen
sîns wesens jagen:
daz muoz betagen (26, 13—16).

Sein Wesen wäre spurlos verschwunden.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Ein Glück also:

Adâm verlôs niht êwikeit noch die gestalt,
niur den gewalt (26, 1, 2).

Ja Gott war noch weit gnädiger als man erwarten sollte:

Ouch wart Adâm von dem gewalt niht gar genomen,
im selbe vromen
moht er, schaden erzeigen;
vrî willekür sîn eigen
bleip ie und ist der kinder sîn (27, 1—5).

Aber wenn auch jeder etwas von den drei *wirdikeiten* der *êre* behalten hat, mit der Vollkommenheit menschlichen Wesens ist es, hier auf Erden wenigstens, ein für alle Mal aus. Ist doch die nährende Kraft der *êre* seit dem Sündenfall gebrochen. Ihr Gnadenquell durchströmt die Menschen nicht mehr mit der ungeteilten Vollkommenheit der drei *wirdikeiten.* Sie hat sich *in driu geteilet.* Und mit ihr wieder das ganze Menschengeschlecht. *Ein teil geistlich minnet*, es sind die Menschen, deren Wesen die geistliche *êre* ausmacht, die sich der Pflege des „Geistes", der Seele widmen; *daz ander ist werlte wirdikeit*, das sind die Anhänger der weltlichen *êre*, die Menschen, denen Gott das Glück einer hohen Geburt, eines Amts der weltlichen „Gewalt", hat zuteil werden lassen; und *daz dritte ist natûren*, es sind die Besteller des Bodens, die Pfleger der Natur; mit einem Worte: seit dem Sündenfall hat sich durch die Verringerung der menschlichen *êre*, oder, was damit gleichbedeutend ist, durch die Beeinträchtigung des menschlichen Wesens, jene Dreiteilung des sozialen Lebens auf der Erde vollzogen, wie sie uns z. B. auch in dem unter No. 244—246 mitgeteilten Gedicht Frauenlobs entgegentritt, wo es heißt:

In driu geteilet wâren
von êrst die liute als ich las:
bûman, ritter unt pfaffen (244, 1—3),

von denen zwar

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ieslîch nâch sîner màze
gelîch an adel und an art
dem andern

ist, wie es ebenda heißt, aber doch jeder, in seinen Kreis gebannt, nur die Aufgabe zu lösen hat, die mit seiner *art* auch ihm als die obliegende bezeichnet ist. Der Einblick in die sozialen Anschauungen Frauenlobs ist für uns von besonderem Interesse, weil der Dichter in der Beurteilung der drei Stände gewissermaßen eine Kraftprobe für die Tauglichkeit seines idealen Prinzips ablegt.

Dadurch, daß er die *êre* als den Grund alles Seins hinstellt, gerät er nämlich mit dem üblichen weltlichen Ehrbegriff nicht nur nicht in Widerspruch, sondern findet gewissermaßen die Erklärung für seine eigentümliche Doppelnatur. Ist er auf der einen Seite höchstes Ideal des bevorzugten Standes und somit Inbegriff allen irdischen Glücks, so verstehen wir doch, wie Leben und Kunst immer und immer wieder an ihm verzweifeln müssen. Die Fähigkeit zur Gewalt, zur weltlichen *êre*, hat der Mensch seit dem Sündenfall fast völlig eingebüßt. Diese Seite seines Wesens ist also am allerwenigsten geeignet, ein Ruhmestitel für ihn zu sein. Der kleine Rest *werltlicher wirdikeit*, den Gott dem Menschen aber belassen hat: *diu vrîe willekür*, kann ihn ebensogut dem Verderben, wie der Seligkeit zuführen. Die *wirdikeite*, auf die sich der Mensch vielmehr verlassen kann, sind *geistlichiu* und *natiurlichiu êre*, insbesondere aber jene; denn die Fähigkeit des Geistes hat Gott dem Menschen im weitesten Maße belassen, während seine materielle *wirde* immerhin so geschwächt worden ist, daß er den Leib verlieren muß. So setzt Frauenlob dem alten höfischen seinen neuen Ehrbegriff ergänzend zur Seite, oder erweitert ihn, besser gesagt, zum idealen Prinzip. Ja wir können seinen alten Ehrbegriff geradezu im idealen Prinzipe — dieses charakteristisch umfärbend — aufgehn sehen.

Diese fast programmatische Darstellung der *êre* als

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

idealen Prinzips ist auch bei Frauenlob einzigartig. Nur die im Streitgedichte zwischen Minne und Welt gegebene Proklamation der *Minne* zur Welt beseelenden göttlichen Kraft ist ihr zu vergleichen. Doch von dieser später-Wer indessen den Gebrauch des Ehrbegriffs bei Frauen. lob verfolgt, wird, was nach dem eben betrachteten Gedichte sowieso nicht mehr zweifelhaft sein kann, oft genug den Eindruck bestätigt finden, daß sie ihm das geheime Prinzip alles Wesens bedeutet.

Es bleibt noch eins zu erwähnen. Dem Gedanken, die *êre* mit Gott zu identifizieren, leistete die christlich scholastische Philosophie auch aus sich heraus einen gewissen Vorschub. Sie war es gewohnt, wenn nicht von der ganzen Welt, so doch von ihrem Urgrund und Urbild, den zuerst in Gott sich verdichtenden Ideen, vom „Wiederschein Gottes“, als der göttlichen „Glorie“ zu reden. Diese Glorie war ihr gleichbedeutend mit dem göttlichen *λόγος*, der zweiten Person der Gottheit, von der die Schrift sagte, daß die Welt in ihr geschaffen sei und vollendet werde.

Dieser Ideenverbindung lag der alte idealistische Satz zu Grunde, daß das ideale Prinzip, daß das allein wirkliche Sein zugleich auch das Prinzip des Guten sei, oder umgekehrt, daß das Gute allein wirklich lebe; denn nur, wenn man das Böse als Trug und vergänglichen Schein ansah, konnte man die Welt als die Glorie, den „Ruhm“ und die „Ehre“ Gottes, bezeichnen.

So wahrscheinlich es ist, daß die scholastische Identifizierung des göttlichen *λόγος* mit der *gloria* auf die Erhebung der *êre* zum idealen Prinzip fördernd eingewirkt hat, so unverkennbar sind denn schließlich auch die Spuren jenes idealistischen Optimismus in den Frauenlobischen Dichtungen, daß das Eine und Wahre, die Idee, zugleich auch das Gute sei.

Es kommt das im weitesten Maße dadurch zum Ausdruck, daß das uns von Gott verliehene Wesen nicht

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

bloß als unsere *êre*, sondern schlechthin als unsere *wirde*, als *werdekeit* bezeichnet wird.

Wir werden uns nun die Frage vorlegen müssen, wie es bei dem späteren Meistergesang um den Idealismus der *êre* steht. Eins können wir von vornherein sagen: Schule in dem Sinn, daß seine Nachfolger die *êre* nun auch weiterhin als „ideales Seinsprinzip“ angeschaut hätten, hat Frauenlob nicht gemacht. Doch neigt Mügeln unverkennbar dazu, den Ehrbegriff in der Frauenlobischen Weise zu idealisieren. Man merkt, wie er ihn über den mit dem Rittertum gesunkenen rein weltlichen Begriff hinauszuführen bestrebt ist, wenn er auch nicht dazu gelangt, ihm die Geltung eines idealen Seinsprinzips beizulegen.

Daß die *êre* vor allem anderen erstrebenswert sei, ist ihm noch selbstverständliche Voraussetzung. Auch darin stimmt er mit Frauenlob überein, daß ihm die Ehre nicht mehr bloß das weltliche Ideal des bevorzugten Standes ist, obschon auch er gerade den Großen dieser Welt ihren Dienst am meisten glaubt empfehlen zu sollen. *Mydet der werlte falschen rum* ruft er ihnen (M. Kr. Bl. 262 b, resp. V. 1887) zu, *was hilffet gut, stestu in schanden risen, clymm nach der êren solde* (Bl. 152 a); denn durch die *êre* gerade unterscheidet sich der Mensch vom Tiere (Bl. 156 b). Wenn sie auch nicht schlechthin für das Wesen der Menschen von ihm erklärt wird, so repräsentiert sie ihm doch jene göttliche Kraft. die unser Wesen ewig frisch zu erhalten im Stande ist. Bl. 159 a vergleicht er sie mit dem *edelstein amariten*, von dem er uns erzählt:

Wer mit dem steine sine wat bestrichet,
wy gufft der flammen reiffet umb die selben wat,
in glute not das cleyt doch unvorseret stat
und von des furez drauwe nicht verblichet.

Dann aber erfahren wir weiter:

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Dy e r e ist dy gemme thuer.
wer sich mit der bestrichet unde salbet,
den selbet nymmer schanden fuer.
ab hy der lip vorwormet und verfalbet,
in e r e n doch der name lebit.

Unverwüstlichkeit des Wesens wird ihr auch im unmittelbar folgenden Gedicht beigelegt, wo sie mit dem *edelstein abeston* verglichen wird, von dem wir lesen: *wirt er entzundt, das er niht vort verlischet.* Bl. 218a wird sogar von der *eren Adamas* gesprochen, und 176a hören wir, daß sie ist wie der Lorbeerbaum:

der had
die art, das er niht falben lat
in keyner tzyd sins rises blat.

Die Tugend aber, die uns ihren Besitz verbürgt, ist einmal die Wahrheit:

Die warheit ist der eren hort,
an die nymant hat wirdikeit.
was hilfet wat guldin,
ist muntz dines wortes kuppherin
und gunterfey gegossen drin (Bl. 186b);

die uns (M. Kr. 1879) selber erzählt:

Wer von der lügen wirt verwunt,
der wirt vil selden hie gesunt,
ir stral ist sam der slangen gift,
wo sie des menschen herze trift,
von gott er stirbet sunder spar,
wo ich nicht snelle kumme dar.
an mich nicht e r e mak gestan!

Dann aber ist es auch die *truwe*, die alte Tugend der Stätigkeit, des sich und seinem Wesen treu Bleibens, die geradezu mit der *êre* synonym gebraucht wird:

Der fenix der vorbrennet sich,
wann sich sin alder swachet,
sust alles wandel von dir prinn,
t r u w, e r e, mynn,
so stehit din name in wirdikeit
mit lobe rich gedacket (Bl. 156b).

Alle diese Stellen zeigen also, wie eng sich mit dem Be-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

griff der *êre*, die Vorstellung menschlicher Wesensdauer für Mügeln verbindet.

Freilich nach einer so unerbittlichen Verknüpfung unseres ewigen Todes mit dem Vergehn unsrer *êre*, wie wir sie bei Frauenlob fanden, werden wir vergeblich bei ihm suchen. Der Grund dafür liegt sicherlich darin, daß Mügeln einmal den alten höfischen Ehrbegriff doch nicht mehr so in das Leben des *namen* setzte wie Frauenlob, dann aber auch darin, daß er, wie wir noch sehen werden, auch den *namen* nicht mehr so klar als den Wesensgrund der Dinge begriff, wie das die *λόγος*-Lehre der scholastischen Philosophie dem nahe legen konnte, der sich in sie genügend vertieft hatte.

Die Gleichsetzung der *êre* mit dem Wesen der Dinge geht bei Mügeln nicht über einen gelegentlichen metaphorischen Gebrauch hinaus (189 a: mit des *kaiserthumes ere* vergeht auch dieses auf 300 Jahre; 208 b: Marias *ere*, d. i. ihr Wesen, ist ihr um unseretwillen gegeben). Gleichwohl zeigt die starke Betonung der Unentbehrlichkeit der *êre* für das ewige Leben, wie sehr der Dichter noch an ihrem Begriff interessiert ist. Wie sehr sie aber auch bei ihm im letzten Grunde doch eine im Jenseits wurzelnde Wesensvollkommenheit bedeutet, das geht eklatant aus dem Schluß seines allegorisch-epischen Versuchs von der Meide kranz hervor.

Als Ergebnis dieses Gedichts kann man vielleicht den Satz ansehn:

> Das die natur ist gar ein troum,
> wo sie nicht fürt der tugnde zoum (V. 2277/78);

denn nachdem sich bei der Krönung der Theologie ein Rangstreit zwischen der Natur und den Tugenden erhoben hat, handelt es sich nur noch darum, die Natur darüber zu belehren, daß die Tugenden von ihr unabhängig, sie aber zu ihrer Existenz auf diese angewiesen sei. Der obige Satz soll aber gewiß nichts anderes besagen als: „Um die Realität dieser Welt ist es doch recht windig bestellt, wenn sie sich nicht auf dem Pfad

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

der Tugend hält.“ Denn die Tugend macht unser Wesen erst zu dem, was es nach Gottes Willen allein sein soll, zur *êre*. *Untugend* aber *ist der eren tot* (v. 2281). Daß alle *êre* unmittelbar aus Gott kommt, von ihm verliehen wird, ist hierbei ganz selbstverständlich, da sich ja der Dichter im ganzen zweiten Buch abgemüht hat zu zeigen, daß ihre Quelle, die Tugend, aus Gott komme, ja daß sie mit seinem Wesen identisch sei, wie er sagt:

Got mochte sunder tugent nicht
gebuwen der naturen ticht.
die tugent wirt gar sunder spot
an mancher stat genennet got (2263 ff.).

Das Publikum aber, das der Dichter hier über den rechten Weg zur zeitlichen und ewigen Glückseligkeit belehrt, sieht er charakteristischer Weise noch als die *êre gernde diet* der guten alten Zeit an, indem er hinsichtlich seiner Argumentation und ihres Ergebnisses schließt:

Die red und ouch der rede punt
macht keisern, küngen, fürsten kunt,
den grafen, frien, ritterschaft
und allem, das nach eren staft! (V. 2273 ff.).

Auch für Heinrich von Mügeln ist die *êre* noch das Ideal der Welt!

Was können wir bei dem 100 Jahre später lebenden Hans Folz aber anders verlangen als einen schwachen Nachklang jener Lehren? Zu seinen Zeiten lebte der Meistergesang nicht mehr an den Höfen der Vornehmen. Das *guot umb êre nemen* hatte sein Ende gefunden. Die Gesänge der Meister aber waren in den Städten geblieben. Sinnend saß nun ein neues Geschlecht über diesen Grübeleien einer gealterten Kunst. Was verstand wohl der Wormser Bürger von der alten *êre*?

Gewiß, auch er sieht in Gott den biblischen *konig aller eren* (12,187; 34,222). *Êr und tugent auf erd und dort ist er der hort*, wird uns 66,8 erzählt. Auch er setzt die weltliche *êre* in Gegensatz zur himmlischen und mahnt:

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

. . . o mensch, fleuch hie die ere, . . .
was hilfft dich ob du großen reichtum sehest,
weltlichen rum hie mehest,
dort ewig eer versmehest? (23, 169, 173—175)

Er weiß, daß *all glidmas* dessen, der Gottes *êr* sucht, *all weltlich êr flihen* (33, 157). Aber die *êre* ist ihm gewiß nichts anderes als ein „Lob“. Sie bedeutet ihm nicht mehr den Kern unseres Wesens, unsere Seele. Man höre ihn nur 86, 13. Die göttliche *ere meren* heißt ihm hier *einen thummen leren*, also die Laienschaft über Gottes Ruhm aufklären, und der Gegensatz dazu ist ihm *nach rum und gelde tichten*. Noch naiver setzt er uns in jenem Gedicht, in dem er uns, wie schon erwähnt, Gott als den Hort aller Ehre im Himmel und auf Erden schildert (66), *welchs gut*, wie wir aus 73, 23 dazu entnehmen mögen, *an in auch nymant hat*, auseinander, was er sich eigentlich unter der *êre* vorstellt:

Nempt gleichnus schir:
waz ere mir
ein man mag zu gemessen
und ich eim thu,
waz er dar zu
gen Gott nit mag vergessen,
die ist nit ploß Gotes gemein,
sunder er ist die eer allein,
dardurch der rein
hat nie dest mer besessen (66, 31—40).

Höher kommt er nicht in der Erklärung der *êre*. Daß Gott die Ehre sei, versteht er allein wieder durch den ihm allein geläufigen Gedanken „des Ehre d. i. Ruhm oder Lob Besitzens“. Gerade bei einem solchen Gedichte wie diesem letzten, das an sich recht metaphysisch-philosophisch orientiert ist, wird deutlich, wie fern diese jüngste Generation der Meistersänger den Problemen ihrer Vorläufer doch schon innerlich steht. Sie schleppt noch allerlei alte Symbole mittelalterlichen Denkens mit, ohne sich über ihre Bedeutung noch recht klar zu sein. Ein solches Goldkörnchen aus den Zeiten des Idealismus der

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ére findet sich z. B. in seinem unter No. 88 mitgeteilten, ganz im alten Stil und nach alten Mustern gearbeiteten Frauenlob. Das Urbild aller Weiblichkeit, Maria, schuf Gott: *nit aus erden grob als unser mannes künne*, sondern *nach eren arte* (V. 30 f.).

Da von sie schwebt dem himel ob.
ir lob in werder wünne,
ir preis auch als die sünne gancz dürchleüchte (V. 33 ff.).

Es ist das Bild der göttlichen „Glorie", das uns hier (V. 27 ff.) auf Maria übertragen vor Augen tritt:

do must so freches hochgemüete lachen,
do er so reiner frucht gedacht
und auch volpracht.

Die Beziehung der *êre* auf dieses Bild des λόγος, des göttlichen Vorgedankens von der Welt, in dem sie erschaffen und vollendet ist, wie die Bibel sagt, hat Folz natürlich nicht mehr verstanden. Die *êre* galt ihm nicht mehr als ideales Prinzip allen Seins. Es kann uns das aber bei Folz nicht wundern, wo wir schon bei Heinrich von Mügeln trotz seines engeren Zusammenhangs mit den Idealen der höfischen Poesie und seiner ausgesprochenen Neigung zur Philosophie auf die Auffindung des idealen Seinsprinzips unter dem Begriff der *êre* verzichten mußten.

Es wurde schon angedeutet, daß der Hauptgrund für diesen Mangel darin zu suchen sei, daß auch der Idealismus des *wortes* und *namen*, den wir als Grundlage des Frauenlobischen Ehrbegriffs feststellen konnten, bei Mügeln nicht klar erfaßt und begriffen ist. Daß Mügelns Gedankengänge aus einer Philosophie stammen, die auf demselben basiert, ist immerhin deutlich. Aber ihm selbst ist das Wort wohl niemals zum idealen Prinzip geworden! Sein Idealismus ist überhaupt schwerlich mehr gewesen als eine unklare, unausgeglichene Vorliebe zu den allgemeinen Begriffen der Philosophie seiner Zeit. Wir erinnern uns, daß er uns zur Auffindung idealisti-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

scher Elemente im Meistergesang gewissermaßen den Leitbegriff gab. Wenn wir seine Verse über die *Idea* noch einmal überfliegen (S. 34—36), so ist ja nicht zu verkennen, daß er dieselbe quasi als formgebendes Prinzip betrachtet. Aber obschon *Idea* an den beiden letzten Stellen durch die Identifizierung mit *dem bilder gotis* dem Vertreter des idealen Prinzips im Christentum nahe tritt, müssen wir doch zweifeln, ob Mügeln diesen λόγος wie das „Wort“ überhaupt, als „Idee“, als formgebendes Prinzip des Gedankens erkannt hat. Hier an diesen Stellen, wo er den Begriff der „Form“ an Gott knüpft, wo er Gott wie auf Bl. 175 b als den *former aller dinge* begreift, findet sich wenigstens keinerlei direkter Hinweis darauf, daß Gott das „Wort“ sei. Und überhaupt tritt dieser Gedanke, der der scholastischen Philosophie wie kein anderer geläufig ist, bei ihm sehr in den Hintergrund.

Nur, daß Gottes Wort Fleisch ward, daß die auserwählte Jungfrau von einem Worte Gottes empfing, lesen wir immer und immer wieder. Gott ist für seine kindliche Phantasie offenbar nur der große Zauberer, der aus Nichts Alles zu machen versteht;

der selb in sines wortes ruf
die creature ganz geschuf (V. 675/676).

Er ist dann für ihn auch derselbe, der sich hier auf Erden durch seines eigenen Wortes „Ruf“ wieder verjüngen konnte. Allein diese durch sein bloßes Wort bewirkte Tat wird es Mügeln begreiflich gemacht haben, wie man Gott als das Wort bezeichnen konnte. Er wendet diesen Ausdruck also nicht im eigentlichen Sinne, sondern wohl nur rein metaphorisch auf ihn an. Nur bei der Menschwerdung Gottes ist für ihn der Augenblick gegeben, wo

ein wort den umbreyffte
der alle ding besweiffte. (Bl. 203 a).

Und nur an einer einzigen Stelle (M. kr. V. 1343) weiß er uns über das Wort, *das von dem hymmel wart gesant*, zu erzählen:

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

uß got, bie got und got es was, um durch den Nachsatz, *das kind, des hie die mait genas* zu zeigen, wie wenig er den Johanneischen Gedanken von Gott als dem „Worte“, als die „Idee der Ideen“ zu fassen vermag.

Um aber Gott als das „Wort“, als den λόγος zu begreifen, mußte man, das dürfen wir nicht vergessen, das Wort überhaupt erst als „Gedanken“, als „Begriff“ verstehn. Nur wer im „Wort-Begriff“ den Typus geistigen Lebens sah, konnte den höchsten Geist, die Summe und Quelle aller Begriffe, schlechthin als das „Wort“ bezeichnen. Frauenlob betrachtet das Wort wesentlich unter dem Gesichtspunkt des *namen* und gibt dadurch zu erkennen, daß er es in erster Linie als „Gedanken“ und „Begriff“ empfindet. Mügeln faßt den *namen* zwar so klar wir nur wünschen können als „Begriff“, ja direkt als „Artbegriff“; *Loyca* weiß uns bei ihm auseinanderzusetzen (cf. M. Kr. 241—295):

wann ich dich frag: was ist der stir,
mensch, ochse, fisch? du sprichst: ein tir.
tir als ein künn, der name sal
gemeinlich predgen von in al
nach eigen und nach underscheit,

wobei wir *name als ein künn* als Übersetzung des lateinischen *universale* betrachten dürfen, von dem wir wenige Zeilen vorher lesen (237—240):

universale heißt min list
dink in der sel. des predgen ist
von dingen vil, die schelend sin
in zal, gestalt;

aber dieser Artbegriff ist ihm nicht mehr der Typus des Worts überhaupt. Er faßt dasselbe nicht mehr so spekulativ wie Frauenlob, und was *Gramatica* und *Rhetorica* über dasselbe sagen, ist ihm sicher verständlicher als die Worte der eigentlichen Kunst des λόγος, der *Loyca*. Das Wort ist, obwohl er es in seinem meisterlichen Glaubensbekenntnis (Bl. 203a) instinktiv noch gerade seines Sinnes wegen als das eigentliche Mittel seiner Kunst preist, für ihn doch schon ein recht papiernes Etwas

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

geworden; denn, wie es charakteristischer Weise ebendort heißt:

sy (di sele) ungeschriben bliben
must ymmer ewig sunder wortes fruchte!

Und wenn er nun gar *Gramatica* erzählen läßt, wie sie:

Buchstaben, namen und wort
und alle teil (habe) gelart (M. Kr. V. 175),
und wie das participium
uß zweierlei nature kum
uß namen und uß wortes art (M. Kr. V. 199),

oder auch:

wie man die namen brechen sal (V. 183),

dann werden wir uns immer mehr darüber klar, daß dieser Mann den Geist von *wort* und *name* über den grammatischen Kategorien *verbum* und *nomen* zu vergessen beginnt; was freilich, da er diese Ausführungen der *Gramatica* in den Mund legt, nicht allzu stark betont werden darf.

Ist ihm das Wort so kaum noch „Begriff, Form, Gestalt, Idee“ des Dings, so kann er auch den *former aller dinge*, selbst wenn er ihn als Prinzip der Form begreift, nicht mehr im eigentlichen Sinn als „Wort“ bezeichnen. Er ist nicht mehr die allgemeinste, alle andern in sich begreifende Idee für ihn, sondern eben der anthropomorphe Zauberer, der die Dinge mit „seines Wortes Ruf“ aus dem Nichts hervorbringt.

Diese wachsen also auch für ihn nicht mehr aus ihren *namen* als ihren gottgedachten Formen hervor, wie auch der Begriff der Form für ihn in keiner Weise mit dem der Seele und des Geists in den Dingen zusammenfallen kann. Der Zusammenhang zwischen den *namen* der Dinge und ihnen selber ist kein organischer mehr wie für Frauenlob.

Name ist mins ingesigels rink,
damit gezeichent sint die dink (V. 181),

berichtet *Gramatica*. Die Wörter sind nicht im göttlichen Geist wurzelnde Realitäten, nicht die scholastischen *universalia ante rem* und *in re* für Heinrich von Mügeln, sie

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sind ihm vielmehr höchstens noch *universalia post rem*, vom Menschen willkürlich für die Dinge gesetzte Merkzeichen, sodaß seine *Loyca* ganz konsequent lehrt:

> Wie namen wort nach willen sin
> bedutende ....! (V. 234).

Zur Zeit des Hans Folz nun scheint das Wort seine metaphysische Bedeutung völlig verloren zu haben. Der *name* spielt bei ihm nur noch eine ganz untergeordnete Rolle. Während es bei Mügeln wenigstens noch hieß: *ding ane namen ist unbekant* ist hier vom *namen* niemals mehr im Sinne des „Begriffs“ die Rede. Umsomehr fallen Folz, Bemühungen ins Auge, sich über das „Wort“ klar zu werden. Bei seinem großen Interesse für die letzten, metaphysischen Probleme der christlichen Weltanschauung ist ihm die Identifizierung Gottes mit dem „Wort“ offenbar ein zu immer neuer Grübelei anregendes Rätsel gewesen. Aber er kann den eigentlichen Sinn des göttlichen λόγος, Gott als den Inbegriff aller Formen, aller Wort-Ideen, natürlich noch viel weniger erfaßt haben als Mügeln. Er redet wohl vom *ewigen wort* (25, 52; 29, 78; 34, 183; 87, 4) und meint, daß das *wort got vaters in dem trone* kein Wort *nach sulchem sit* sei, *das stim, thon, red, schall, lautung im hing ane* (33, 80), aber das Prototyp desselben ist für ihn doch immer wieder das *wort fiat* (21, 7; 34, 112; 70, 16): der „Ruf“ des anthropomorphen göttlichen *wunderers* (Frl. 236, 1), mit dem dieser einst die Welt erschaffen. Die direkte Identifizierung Gottes mit dem Wort knüpft sich für ihn denn auch allein an die Tatsache, daß sich dieser göttliche Zauberer durch seinen Ruf, durch das Wort *fiat* schließlich auch selber neu erschaffen hat. Sein Wort ist in Christo *plut, fleisch und pein* geworden (24, 36). Christus, der Sohn, ist das „Wort“ im eigentlichen Sinn für Folz, d. h. „das Wort des Vaters“, von dem Maria empfing, das sich in ihr zu menschlichem Bilde gestaltete.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Got v a t e r on allß anbegin
personlich v a t e r wirt genant,
auß welches art ye hat geschin
d a s w o r t und ist G o t z s u n erkant (16, 6 ff.).

Erst dadurch, daß es dem Dichter möglich ist, zu zeigen, daß der Vater und der Sohn eins sind von Ewigkeit, gewinnt er i n d i r e k t auch das Recht, vom „Wort“ als Gott überhaupt zu reden.

Diesen Weg zur Erklärung Gottes als des „ewigen Worts“ geht auch Folzens offenbar nach einem Kommentar zum Johannesevangelium gearbeitetes, dem „Wort“ speziell gewidmetes Meisterlied No. 33. Zur Glossierung der berühmten Worte:

In dem anfang so was das worte
und das wort was pey Got, und Got was das wort ye,
und das was im anfang pey Got,
und alle ding sint durch das wort gemachet (33, 1—4),

weist es nur auf die Identität Gottes mit dem Sohn hin. Und in der Tat, daß dieser Gottes Wort im eigentlichen Sinne darstelle, dürfte dem unermüdlichen Sänger der Jungfrau, die von Gottes Wort empfing, mit Recht selbstverständlich erscheinen. Wie sehr er aber auch hier von Gott dem „Wort“ unterm Bild des Worts *fiat*, des Zauberrufs Gott Vaters, spricht, zeigen die Verse, mit denen er im Anschluß an die Anfangsworte des Johannesevangeliums in der zweiten Strophe seines unter No. 33 mitgeteilten Liedes fortfährt:

V o n e r s t a l l z G o t himel und erd, laub unde graß
b e s c h u f f in all diser geschicht,
h a t d i s e s w o r t mit gnad die erd erfeuchte
durch die mitschopfung aller sach (33, 29 ff.).

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Folz das Wort, wie er es überhaupt nicht mehr als „Begriff“ und „Idee“ begreift, so auch nicht mehr in diesem Sinn auf Gott als die Form aller Formen überträgt.

Trotzdem hängen auch bei ihm noch allerlei freilich zusammenhangslose und unmotivierte Vorstellungen am Wort, die uns daran gemahnen, daß es einmal der Be-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

griff gewesen ist, unter dem den Meistersängern die Vorstellung des idealen Weltprinzips am deutlichsten geworden ist. Gilt es ihm auch nicht eigentlich als „Gedanke“, als „geistige Form“, so daß ihm der eigentliche Grund, weshalb man das Wort als den Typus geistlichen Lebens ansieht, verborgen sein muß, so weist er doch darauf wiederholt als den Inbegriff geistigen Wesens hin. So 24, 179:

. . . Mag ein laüt gesproches wort
in tausend menschen orn
begriffen werden, worum solt
der her Cristus, wor mensch und Got,
in unzal selen, so er wollt
nicht geistlich sein?

Doch meistens wird nicht vom Wort auf die Geistigkeit Gottes, sondern umgekehrt von den bekannten geistigen Qualitäten Gottes, seiner Weisheit und Vernunft, auf die Geistigkeit des „Worts“, mit dem ihn die Schrift nun einmal identifizierte, exemplifiziert. So stellt es 4, 74 hin als:

ewiger weysheyt flute (*von Gott Vater*)
im sun besacht
zu werden zeyt und friste
dar zu ein himlischer pallas
im wort Gots creffticlichen.

So erscheint es auch als *der konigliche rat*: als der göttliche Schöpfungs- und Erlösungsplan, über den sich die „drei“ von je einig sind:

Wie es was angesehen
im koniglichen rat ewig,
wart alles durch das wort fiat beschlossen (4, 79—81).

Heute aber empfinden wir es, nach 33, 40, als:

das wore licht und auch das leben war,
das ist nach christenlichem stot
der heillig glaub, die tauff, die offenbar
erleuchten nün der herzen fas;

oder als den *herrn Cristus in sacramente* (33, 148) als:

stachel herte wort
so man die coracter recht nent,
do mit der priester consacrirt (76, 42).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

So sucht sich der Dichter, sei es die Geistigkeit des Wortes an Gott, oder die Geistigkeit Gottes am Wort klar zu machen. Auf alle Fälle hat er noch eine Empfindung dafür, daß das Wort Geist bedeutet.

Ähnliche Gedankengänge finden wir auch bei Mügeln, nur daß sich das Wort hier, obwohl er es, wie wir sahen, gleichfalls schon nicht mehr als „Gedanke“ und „Begriff“ betrachtet, doch noch viel offensichtlicher als Repräsentant des idealen Prinzips der Welt darstellt. Von jener einen Stelle (M. Kr. 1845) abgesehen, wo er uns die „Wahrheit“ vorführt und, indem er sie, die Tugend der Wirklichkeit, bekennen läßt:

In gottes herz ich bin gedrukt;
e in der formen wurd verrukt
ein wort und sold in bruche sten
e müst der himmel gar vergen,

sicher, ohne sich der Bedeutung seiner Worte bewußt zu werden, an den tiefen Sinn der *λόγος*-Lehre rührt, erinnert namentlich ein Satz seines Kunstbekenntnisses (Bl. 203 a) an die Bedeutung des Worts als idealen Prinzips:

wort die erste maße[1]) ist,
dy das licht vernunfft in hertzen meret.

Mügeln hat auch nicht nur wie Folz das Gefühl, daß diese *erste maße*, dieses von ihm freilich nicht mehr als solches begriffene formgebende Prinzip der Welt, von geistiger Qualität sei, sondern er läßt es, obwohl auch für ihn Gott schon zum anthropomorphen Zauberer geworden ist, hin und wieder sogar als wesenschaffendes Prinzip und absoluten Grund allen Seins erscheinen. Es kommt ihm nicht bloß wie dem Worte *fiat* bei Folz:

im rat der einigen dreyung
und dreyeinigen ordenung,
durch die das wort uns künftig wart,

aller krefft gewalt (73, 11—14) zu, wie sie sich bei Schöpfung

1) Zur Frage des Sinns vgl. man das häufige Vorkommen des Ausdrucks *erste materie* bei Mügeln S. 82, 83, 84 und besonders 111 dieses Buches, wo die *erste materie* ausdrücklich als *eine masse* bezeichnet wird.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

der Welt und später, als *die kraft des hosten in der stym dez engels* die reine Jungfrau umschattete (67, 53), dokumentiert. Vielmehr ist es bei ihm mitunter geradezu die Quelle der Materie:

Mer, hymel, engil, erden ring
von einem worte floz uß sinem munde (Bl. 146a.).

Die Uberlegenheit des im Wort zu Tage tretenden geistigen Prinzips über die Materie tritt aber namentlich in einigen auf die Herabkunft des Sohnes bezüglichen Versen Mügelns hervor. *Gein der naturen e drang er sich*, wie wir Bl. 209a lesen, *uß gotes bruste se* in der *maide herze*. Obwohl

in fremder formen art
des geistes wort gekleidet wart,
es mensche wart und bleip doch got
(V. 2195);
(es) spilt sich nie von gottes art (V. 678).

Wie es uns hier begegnet, begreift es die Materie in sich, ohne sich aufzugeben. Es ist nicht mehr bloße Zauberformel, sondern ein Sammelbegriff für jenes die Welt durchdringende, belebende und erhaltende geistige Fluidum, das wir V. 367 bezeichnet finden als: *des*

wortes kraft
mit geistes füchtikeit durchsaft.

Es trägt noch unverkennbar die Züge des alten stoffschaffenden und beseelenden λόγος der spätidealistischen Philosophie.

Keiner von den Begriffen, deren sich die Meistersänger sonst noch zur Verdeutlichung der Qualitäten des idealen Prinzips der Welt bedienen, nähert sich der Allgemeinheit des antiken Vorbilds in dem Maße. Und das begreift sich leicht. Der „Geist“ fand im „Körper“, die „Form“ in der „Materie“ einen scharfen Gegensatz. Für das „Wort“ aber waren Körper und Materie kein gültiges Äquivalent. Zeigte doch die Bibel, daß sie aus ihm hervorgegangen waren. Da das „Wort“ aber außerdem seiner Natur nach stets etwas von den Begriffen „Geist“ und „Form“ in sich trug, selbst wenn es, wie für Mügeln

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

und Folz mit Bestimmtheit anzunehmen ist, nicht mehr im antiken Sinne als „Begriff“ galt, mußte es auch noch für die spätmeisterlichen Idealisten als der Weg zur Wahrheit erscheinen. Sie durften hoffen mit ihm als Prinzip aus dem Dualismus der Welt, aus dem Gegensatz zwischen Körper und Geist, zwischen Form und Materie heraus zu einer einheitlichen Weltanschauung zu kommen.

Der Geist gilt Mügeln überhaupt selten als allgemeiner Begriff, sondern fast nur als Individualität. Der Tier- und Menschenwelt steht bei ihm eine Welt von Geistern gegenüber. Und wenn die Machtverhältnisse in dieser Geisterwelt auch abgestuft sind, Gott selber *des hochsten hymmels geyst* (Bl. 208 b) ist *und wonet uß der achten speren riffe* (146 a), während die *andern geiste von siner milte geeigent sind dem hymmel und den speren* (152 a), d. h. *triben die speren* und *die schiben des hymmels* (199 a), ja wenn ein Teil der Geister sogar so gesunken ist, daß er auch dem Menschen gegenüber seine Freiheit verloren hat und

> Nigromancia lerit — —
> — — wie das sunder wan
> dem menschen werden underthan
> die geiste und zcu rede stan
> geladen uß der flammen grunt (183 a),

der Materie gegenüber bleibt ihnen doch allen der Vorzug der Geistigkeit:

> (Gottes) wort die geiste hat geticht,
> des sind sy worden der materien fry (Bl. 147 a).
> Pin unde müde sind sie ler,
> ir ußsatz der ist nicht getan
> uß formen und materien ban,
> uß gottes herze ist ir satz (M. kr. V. 650).

Der Gegensatz zur Körperwelt bestimmt für Mügeln den Begriff des Geistes.

Daß er ihm dabei aber wesentlich als Individualität erscheint, kann dadurch nicht in Frage gestellt werden, daß wir hin und wieder ein Bemühen bei ihm finden, den Geist auch als allgemeinen Begriff zu erfassen. Was

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ihn hierzu anregt, sind einmal kosmologisch-naturwissenschaftliche Überlegungen. In der Meide kranz lesen wir beim Auftreten der *Phisica*:

Sie sprach: das leben ist ein wegn.
die wil ich se das tir sich regn,
so merk ich, das des lebens geist
mit kraft in tires herzen reist (V. 522 ff.).

Das Wesen des Geistes wird hier ganz allgemein in seine Bewegung und Leben spendende Kraft gesetzt. Er trägt dieselben Prädikate, die ihm mehr poetisch Mügelns Kosmologie vindiziert: Gott Geist — Urgrund der Bewegung! Die Geister, die die Sphären treiben, setzen sie fort und verpflanzen sie auf die Erde. Der Geist der Menschen ist schließlich nur der äußerste Ausläufer der von Gott, dem *ersten weyer*, ausgehenden belebenden Kraft. Aber die Rolle des belebenden „Prinzips“ wird der „Geist“ für Mügeln selbst nicht gehabt haben. Sie liegt seinen Versen nur halbverstanden und dunkel empfunden zu Grunde. Immerhin ist es bemerkenswert, daß uns der Geist außerdem noch zweimal als Quell des Lebens entgegentritt, einmal nach der positiven Seite hin (184 b):

Des strusses ouge hecket,
des lebins geist sin blig erwecket
dem kuchel, das dy schale decket,

und einmal nach der negativen, gelegentlich der Erklärung des Kometen:

ouch strit Cometa duth,
das blut ußdünstig macht der lüt,
des lebins geiste auch uß züt
dem menschen das gesterne heyß (196 b).

Von den naturwissenschaftlichen Momenten abgesehen treiben Mügeln aber auch die bekannten theologischen Gedanken von der Fleischwerdung Gottes zur Verallgemeinerung des Begriffs des Geistes:

Wie had der geist materien ân
vor ane (aller?) tzyd materien nu gewunnen (154 a),

ist die große Frage.

Zur Erklärung wird der Geist mit dem Wesen des

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Feuers oder der Nässe in Parallele gesetzt, die die Materie in sich aufzehren resp. von ihr ohne Veränderung aufgesogen werden. Gottes Geist „entzündete“ Daniel, Susannen zu erlösen (168a). Gott entzündete auch das Herz der Maria mit *sines hochsten geistes fung* (Bl. 176a), und die unverlöschliche *gemme abeston*, das Symbol ihrer Tugend, funkelt *in geistes fuer* aus ihrem Geschmeide (Bl. 174a). Erinnerungen an die kosmologische Theorie, nach der die Sphäre des Feuers die materielle gegen die geistige Welt abschließt, und die biblischen Geschichten vom Erscheinen Gottes im brennenden Busch und ähnliches mögen diese Anschauungen genährt haben. Auf der andern Seite aber lesen wir vom *thauw des hochsten geistes*, der sich in der *Meide herze* niederließ (172a), so daß

drivaltig got in eynig ding
gewellet in irs hertzen ring
von geistes fuchtikeit entspros (184a).

Sie ist

die meyde, die den loycus
gebar von gotes geistes flus (Bl. 229b).

Wie aber diese Vergleiche des Geistes mit dem Feuer und Wasser für Mügeln zur Verallgemeinerung dienen, das geht am besten aus dem Vergleich der letztgenannten Stelle mit den Mügelnschen Versen über den treuen Knecht hervor:

Ich clage das
nature las
den geist goß in ein knechtisch vaß,
der solcher hoer truwe was (Bl. 211b).

Auch dem Menschen wird der Geist eingegossen. Das Bild des überall eine Einheit bildenden Wassers dient zur Versinnlichung der Einheit des geistigen Elements! Aus der Art, wie diese Verallgemeinerungen vorgebracht werden, leuchtet indessen ohne weiteres ein, daß sie sich nicht über das Niveau poetischer Metaphern für eine zwar auf richtigen Voraussetzungen fußende aber unklare Empfindung erheben. Im Großen und Ganzen bleibt es dabei, daß der Geist für Mügeln nicht nur materielle, sondern auch individuelle Grenzen hat.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Bei Folz ist die Sachlage dagegen wieder eine ganz andere. Wir haben zwar auch hier den Geist in individueller Gestaltung; denn Gott hat

> . . . eins mols die geist alle
> geschaffen lauter engel clar
> on merung noch gepurte
> und hatten freyen willen . . .
> zu poß oder zu gute (12, 97. 98).

Es war

> . . . ein unzal jüngling, der geschig
> was frey und unverdrossen (4, 89),

von denen aber *der aller clerste* sich überhob und fiel. Er riß eine große Zahl Verführter mit sich herab, und diese *verdampten* (54, 107) und *pösen geyst* (5, 37) bilden nun als *hellische inwahner* die Antipoden der in den himmlischen Chören und Hierarchien (11) versammelten *englisch geist*. Aber diese ganze individualisierte Geisterwelt verschwindet doch für Folz hinter der Vorstellung des „heiligen Geistes“, der im Gegensatz zu Mügeln sein ganzes Nachdenken über den Begriff des Geistes bestimmt. Mügeln führt den heiligen Geist nur ganz selten und nebensächlich im Munde (168b; M. Kr. V. 2171). Folz interessiert sich für ihn im höchsten Maße, namentlich für seine Zugehörigkeit zur Trinität. Da er ihn aber gerade hier, wie wir später noch sehn werden, als das Vater und Sohn wie Gott und Welt bindende eigentlich allgemeine Element der Dreiheit kennen lehrt, dürfen wir uns nicht wundern, daß ihm der „heilige Geist“ und damit der Geist überhaupt im Großen und Ganzen als „allgemeiner Begriff“, um nicht zu sagen, „Prinzip“ gilt. Das Prädikat, welches er ihm beilegt, ist die Liebe. Wir begegnen hier also einer dem Dichter ihrem tiefen Sinn nach natürlich verborgen gebliebenen Erinnerung an den Grundgedanken des Idealismus, daß das Prinzip des Lebens zugleich auch das Prinzip des Guten sei. Aber wir haben sogar ein paar Verse, in denen Folz den alten individualistischen Geisterglauben

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

in Rücksicht auf seine nunmehrige bessere Erkenntnis vom Wesen des Geistes zu verabschieden scheint:

Durch was dem geist die guttikeit
dan zugeeyget sey,
hie macht uns Got von den schwinden gedancken frey,
die menschlich hercz besorcht.
wan wo vonn geisten wirt gemelt,
do schickt sich ubung zu der vorcht (35, 94 ff.).

Es stimmt gut zu dem ganzen Bilde, wenn Folz wie schon Mügeln die Wirkung des Geistes auch mit dem Wasser oder dem Feuer vergleicht, wie z. B. beim Sakrament, wo sich Gott: *gaistlich des menschen sell ein pflanzet*:

ich mein so herz und sel beflampt
in warer lieb prinen peid sampt (73, 37).

Doch würden wir fehl gehen, wenn wir dächten, Folz habe über der Allgemeinheit des Geistes die Besonderheiten der Materie vergessen. Er ist Dualist so gut wie Mügeln. Das zeigt sich wie bei jenem vor allem auch an dem Punkte, wo die beiden Prinzipien Körper und Geist sich am nächsten berühren: beim Menschen. Der Geist, der dem Einzelnen von Gott eingegossen, steht als „Seele“ in scharfem physischem und moralischen Gegensatze zum „Leib“, zum „Fleisch“, so sehr diese Kombination von Gott auch ursprünglich auf ewige Dauer berechnet war. Der Leib, die greifbare Materie, ist der Vergänglichkeit verfallen. Machen wir seine Bedürfnisse zu den Grundsätzen unseres Lebens, so ziehen wir auch die Seele mit ins ewige Verderben. Wir sollen vielmehr auf ihre Rettung bedacht sein. Um uns diese zu erleichtern, hat ja Gott selbst menschliche Form angenommen. So ist es denn auch möglich geworden, gerade an seiner Person die Doppelheit menschlichen Wesens am klarsten zu erkennen.

War nym dir hie pey der figure,
allz die vernunftig sel und fleisch hant unterscheit,
sachen doch eynen menschen gancz,
allso Got mensch ein worer Cristus frane (13, 97 ff.),

lesen wir bei Folz, womit gesagt wird, daß das eigent-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

lich unvereinbare göttliche und menschliche Wesen in Christo doch zur Einheit geworden ist, so gut wie in jedem Menschen Seele. und Leib trotz ihres bekannten Gegensatzes eine Einheit ausmachen. Das tertium comparationis liegt in der Einheit trotz ausgesprochenster Gegensätzlichkeit. Es soll nicht etwa behauptet werden, daß sich wie in jedem Menschen, so auch in Christo, Leib und Seele als Menschliches und Göttliches zur Einheit verbänden; denn wie es 17, 145—151 heißt:

Durch die vereyniung, nempt war,
in der sint zwey geschöpff gancz rein:
Die sel Cristi, sein leichnam clar,
welch sel augenplicklich gemein
all gotlich heimlikeyt enpfant,
sein leib am höchsten alle freid,
zir, wun, allß Got sich selber geyt.

Noch deutlicher kommt dieser auch an der Göttlichkeit teilhabende Dualismus aber 24, 94—105 heraus, wo es sich darum handelt, zu zeigen, daß mit Christi Seele nicht auch die Göttlichkeit aus seinem Leben gewichen war:

Merck, weiser, hie wy wol das ist,
daß Got vom leib, der leib von Got
furwar sich nye geschiden, wist,
noch von der selen auch ny hat,
noch die sel von gotlicher art;
ydoch so ab schid sich
die sel, und pleib im grab die leich,
auch schid der leblich geist furbas
auß seines herczen creffte gar,
und waß von plut auch, merket daß,
in all seynem geeder war,
die trew sich schiden gleich. —

Exakterer Beweise für das Vorhandensein dualistischer Empfindungen bei Mügeln und Folz bedarf es wohl kaum.

Auch ist ja eigentlich nichts selbstverständlicher. Sind doch auch Frauenlobs Gedanken durchaus von dem Gegensatz zwischen Geist und Körper beherrscht. Nur daß er es verstanden hat, den Dualismus der Welt im Sinne der idealistischen Philosophie zu überbrücken,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

während wir in Anbetracht der Schwäche und Unsicherheit, mit der sich schon Mügeln an die prinzipielle Bedeutung des „Worts“ erinnert, zu dem Schluß gelangen müssen, daß von den späteren Meistersängern keiner mehr dem monistischen Grundsinn der idealistischen Philosophie so nahe gekommen ist. Aus den Gedanken keines einzigen spricht so die Überzeugung vom Obwalten eines idealen Prinzips.

Aber Frauenlob hat sich nicht damit begnügt, uns dieses durch den Begriff der *êre* zeitgemäß zu interpretieren, die er, wie wir sahen, mit allen Würden des λόγος umkleidete. Sein großes Streitgedicht „Minne und Welt“ (424—444) erhebt viel wirksamer und reifer das andere Ideal der höfischen Zeit zum idealen Prinzip: die *Minne*.

Indem es ihm hier gelingt, den Begriff der *Minne* unter den Gesichtspunkt der göttlichen Kraft zu stellen und dadurch über seine engen weltlichen Grenzen zu erweitern, kommt er nicht nur wieder zu einem einheitlichen Seinsprinzipe, sondern er führt uns in der symbolischen Art des Mittelalters buchstäblich die Überwindung der dualistischen Welt durch die Liebe, als Prinzip einer energetischen Weltanschauung, vor.

Frau *Minne* und Frau *Werlt* sind uns ja noch von der Blütezeit der mhd. Kunst her wohlbekannt. Aber sie stehen dort keineswegs im Kontrast. Der Minnedienst ist vielmehr nur ein Teil des weltlichen Lebens überhaupt, das dann seinen Gegensatz im gottergebenen Leben, in der völligen Zurückgezogenheit von der Welt und ihren Freuden, findet. Hier aber platzen *Minne* und *Werlt* in heftigem Wortgefecht aufeinander. Frau *Minne*, früher nur eine Dienerin der *Werlt*, beansprucht jetzt den Vorrang. Der Dichter ist bereit, eine Lanze für sie zu brechen. Er hat (424) *der Minne und ouch der Werlde kraft gewegen* und gefunden, *welchiu under in zwein mér wirde hât*. Die *Minne* erscheint ihm als Welt schaffendes

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

und erhaltendes Prinzip des Guten. *Lieb unde lust* sind ihre Funktionen; *die würkent allez, daz der tag erliuhtet.* Ja seine Begeisterung für diese göttlichste aller Kräfte reißt ihn geradezu zu einer kühnen Hypothese der Allbeseelung hin:

... alliu dinc begern
geminnert und geméret sîn nâch Minne rât.
wurm, vogel, visch, tier,
wurz unde krût, stein unde holz, diu habent ir gier:
diu Minne ez allez würken kan,

führt er (V. 7—11) aus, und mit dem Ruf

sich, Werlt, des wis ir undertân!

tritt er, so mögen wir uns denken, herausfordernd in die Schranken. Aber schon die zweite Strophe (425) läßt der geschmähten Welt einen Rächer erstehn.

Lieb unde lust gerade betrachtet er nach allgemeinem Brauch als ein weltliches Gut.

Diu werlt gap mir sô liep ein wîp: nie süezer art
.ist worden kunt;
des danke ich dîner werdekeit, du bernder grunt,

ruft er (V. 8—10) und verneigt sich vor der *Werlde*,

du zierst aldaz dîn art gebôt,

um sich, verächtlich zur *Minne* blickend, seinem Gegner gegenüber zu stellen:

nû lâzâ Minne mich ân nôt!

Aber Frauenlob interessiert der Streit und Widerstreit der Gedanken mehr als das Krachen der Speere und Blitzen der Schwerter. Seine Phantasie gestattet der *Minne* nicht, in höfischer *zuht* und *bescheidenheit* dem Werk der Männer zuzuschauen. Über die Anzweifelung ihres alten Rechts empört, springt sie auf, den Ritter der Rivalin durch Gründe der Vernunft zu widerlegen.

Gap dir diu liebe ein schœnez wîp,
daz kam von lust, daz ist mîn amt,

ruft sie ihm (426) zu und fängt an *ir würken* zwischen *wîp* und *man* des Nähern zu schildern:

Ein slôz ich bin,
daz zweier herze und zweier muot unt zweier sin
treit in ein lust ûz vremder ger:
ei Werlt, wes mizzest dû dich her?

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Frau *Werlt* hat es also auch nicht auf ihrem Sitz gehalten.

Ich binz diu Werlt,

läßt sie Ettmüller (427) ihre nun folgende Antwort hübsch beginnen. Sie steht auf der vollen Höhe des Selbstbewußtseins! Die beiden allegorischen Damen reißen nun (427—444) das Gespräch ganz an sich. Frau *Minne* geht daraus auf der ganzen Linie als Sieger hervor. Wenn auch Frau *Werlt* nicht das geringste Zugeständnis machen will, in dumpfer Wut muß sie ihr schließlich doch das letzte Wort lassen. Und zwar werden Rede und Gegenrede mit solchem Temperament geführt, daß die beiden Anwälte der Damen, der Dichter und sein Gegner, überhaupt nicht mehr zu Worte kommen. Die *Minne* bestreitet nun nicht, daß sie wie früher so auch jetzt in der Welt wirke. Aber sie sucht zu zeigen, daß ihre zwischen Mann und Weib wirksame Kraft nur ein Ausläufer der die ganze Natur beseelenden göttlichen Liebe sei. Sie ist *drîvaltec*.

Ich bin dîn ursprinc und dîn zil,

sagt sie (436) zur Welt,

ob ich drivaltec sî, daz nim in dînen muot:
ze himele zwischen Krist und sînes vater rât,
hie zwischen man unt wîbes gir,
daz dritte ... daz ist an aller vruht.

Diese Verallgemeinerung der Liebe enthält indirekt auch ihre Identifizierung mit dem geistigen Prinzipe. Die Liebe zwischen Gott Vater und Gott Sohn ist bekanntlich die christliche Definition für den heiligen Geist. Ihr Wirken *an aller vruht* wird man aber in der lebenden Kraft der in den Körpern eingeschlossenen Seelen zu suchen haben.

Ein sêle ... manec amt
dem lîbe gît ze stiure an allen sînen liden.
den vüezen gên, den henden grîfen unde sehen
den ougen zimt; den ôren stât
ze hœren wol; swâ niht erlamt
des mundes kraft, kein rede ir amt kan baz gesmiden,
sich alse in mir —

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

spricht Frau *Minne* (430, 3—9) von sich. Sie ist, wie sie 428,4 ausdrücklich sagt: *ein geistlich amt*, eine „Funktion des Geistes“ würden wir sagen, und als solche war sie *in êwekeit mit got*:

> **ân mich er nie niht hât geschaffen, . . .**
> **mit ime er nam**
> **mich, alse er alliu dinc geschuof (428, 8—10).**

Wie sie aber bei der Erschaffung der Welt wirksam war, so ist sie auch jetzt noch *ein schaffer und ein bot der êrsten sache* (428, 3), d. h. sie verwaltet die Welt nach dem Plan und Willen ihres Schöpfers, indem sie sie beseelend durchdringt. Was nun Frau *Werlt*, um diese Selbstvergötterung der *Minne* niedriger zu hängen (429, 1—4), entgegnet:

> **Diu forme, die der spiegel nimt, diu ist niht ganz,**
> **sam glanz ouch ûz dem regenbogen:**
> **diu beidiu hânt matêrjen niht**
> **und schînent doch mit valscher varwe, swer die spürt,**

dient nur dazu, ihrer Nebenbuhlerin die Ruhmestitel des idealen Prinzips vollständig zu machen. Wissen wir doch nun, daß die Minne dem Dichter nicht nur als göttliche Kraft, als Geist und Seele, in der Welt erscheint, sondern zugleich auch als ideale, reine Form. Sie ist ihm nicht nur Stoff schaffendes, sondern auch Form gebendes Prinzip der Welt. Allerdings zur völligen Klarheit scheinen sich die in diesem Gedichte unter dem Gesichtspunkt der Kraft vereinigten Prädikate des idealen Prinzips auch diesmal für ihn nicht zusammengeschlossen zu haben; denn obwohl die *Minne* der in Form und Materie gespaltenen Welt gegenüber von sich als dem beseelenden transzendenten Element rühmt:

> **ich einec bin unt hân manc amt dort unde in dir (430, 10),**

spricht sie doch an anderer Stelle so, als ob auch Frau *Werlt* Form geben könne: ein Zeichen, daß der Begriff der Form für den Dichter doch nicht ganz mit dem der allbeseelenden *Minne* zusammenfällt, die ihm darum aber nicht weniger das Prinzip der Welt bleibt: *Sô du matêrjen forme zîlst*, sagt Minne (435, 2—4) zur Welt, *zehant ir liebe*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

und ouch ir lust giuz ich in în. Der Dualismus der Welt, in der Form und Materie sich ja immerhin zu einer Realität niedrigeren Grades verbinden, erscheint ihm überhaupt mehr unter ethischem als metaphysischem Gesichtspunkt. Die *Minne* interessiert ihn daher hier fast mehr als Vermittlerin zwischen dem Gut und Böse als zwischen Form und Materie der Welt. Doch über die ethische Bedeutung der *Minne* später! Hier können wir uns damit begnügen, festzustellen, daß es Frauenlob gelungen ist, unter ihrem Bilde die Kraft des idealen Prinzips weit innerlicher darzustellen als früher unter der *êre.* Diese bietet uns die Welt gleichsam von ihrer glänzenden Außenseite, so, wie sie dem dankbaren Geschöpf erscheint. Die *Minne* dagegen zeigt sie als das, was sie an sich ist, als das Prinzip des Seins, das auch zugleich das Prinzip des Guten ist.

Aber wie Frauenlob schon mit dem Idealismus der *êre* keine Schule gemacht hat, so scheint sein Vorgang auch der *minne* keine größere prinzipielle Geltung verschafft zu haben, als sie in der scholastischen Philosophie als Tugend Gottes oder Prädikat des heiligen Geistes einmal besaß. Mügeln stellt sie zwar gegen Ende seines *kranzes* als die Tugend hin, die Gott zur Erschaffung der Welt befähigte:

> Die tugent, in der got geschuf
> die dink in ṣines wortes ruf
> die selbe tugent die was got
> und got die tugent sunder spot (V. 2590—94).
> man spricht die tugent caritas
> gots tugent und got selber was! V. 2267/68.

Aber seine Erwägung, die *tugende* und *sete* der *Nature* und den *kunsten* als regierendes Prinzip überzuordnen (*kunst sol mit seten gan*), ist rein ethisch und nicht metaphysisch orientiert. Auch macht er nirgends auch nur den geringsten Versuch, sie, wie wir das bei seiner *êre* noch feststellen konnten, mit den alten höfischen Idealen in Verbindung zu setzen. Bei Folz kann man allenfalls

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

in der Bezeichnung des heiligen Geists als der Liebe zwischen Gott Vater und Gott Sohn eine Erinnerung an die Bedeutung der Liebe als metaphysischen Seinsprinzips erblicken. Doch liegt ihm der Gedanke, mit ihrer Hülfe über den Dualismus von Körper und Geist ihn wegzukommen noch ferner als Mügeln. Sie ist wie der Geist und die Form ein Prädikat Gottes geworden. Ihre Bedeutung für die Welt wird dem Meistergesang im allgemeinen wie die aller zu Prädikaten Gottes gewordener allgemeiner Begriffe der idealistischen Philosophie allein durch das „Wort“ des göttlichen Zauberers, als des allgemeinsten Begriffs des Mittelalters vermittelt.

Schließlich dürfen wir auch nicht vergessen, daß selbst über Frauenlobs stark empfundenen idealen Prinzipien noch die Idee des persönlichen Gottes schwebt!

Die Erkenntnis Gottes aber hat im Mittelalter nicht vom Abstraktum, sondern vom Konkretum auszugehn. Gott ist vollkommen.

Vernunfft des menschin kennet yn
recht samp der ülen ougen (Müg. Bl. 146 a).

Aber

wie menschen sin dich nie begreif,
in dingen du doch bist bekant:
dich murer bi der mur ich fant (M. Kr. V. 40—43).

Es ist, wie uns Mügeln (Bl. 146 a) mit demselben Bilde ausführlicher auseinandersetzt:

Under keinen sinnen vellet got,
doch kennt yn die nature,
sind sy an yn nicht mag gesin.
das ist wol schin.
ab ich den mürer ny gesach
doch kundet yn dy mure.

Wir sollen Gott aus seinen Werken, aus seiner Schöpfung erkennen: der räumlich-zeitlichen Welt!

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

2. Kapitel: Kosmologie.

Eine von den Lehren, in denen die Scholastik dem zu neuer Bedeutung gelangten Aristoteles nicht folgte, war der Satz von der Ewigkeit der Welt. Er hing aufs engste mit des Aristoteles Vorstellung von den beiden weltbildenden Prinzipien zusammen. Materie und Form waren hiernach zwar in jedem Fall die beiden Elemente, in die die Wirklichkeit zu zerlegen war. Aber sie waren keineswegs absolute Gegensätze. Was vielmehr in der einen Hinsicht als Form erschien, war, von oben betrachtet, selber nur Materie. Die Sandkörner gegen die Stäubchen, die sie bilden, schon ausgeprägte Form, sind selber nur Materie gegenüber dem aus ihnen geformten Stein, der wiederum nur Materie ist gegen das aus ihm geformte Bild. Form und Materie waren für Aristoteles nur relative Bestimmungen eines einheitlichen, allerdings von Ewigkeit her in beständigem Werden begriffenen, reellen Seins. Diesem nimmer ruhenden ewigen Chaos gegenüber, das sein Formprinzip in sich selber trug, sank der Gottesgedanke zur Rolle des *ersten wegers* herab. Die scholastische Philosophie akzeptierte zwar, wie wir sehn werden, auch diese Würde für ihren Gottesbegriff — Heinrich von Mügeln spricht von Gott in dem eben berührten aristotelischen Sinn —, aber sie genügte ihr nicht. Gestützt auf platonische Gedanken hielt sie zu Gunsten ihres Gottesbegriffs an dem absoluten Seinswert des geistigen Prinzips, als der dem göttlichen Geist entspringenden Form, fest, und auch die Materie war ihr

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dementsprechend nichts Relatives. Von ihrer innerlichen Wechselbeziehung zur Form ist keine Rede mehr. Indem sie vielmehr von ihr als dem eigentlich Göttlichen weit abrückt, erscheint sie nur als ihr an sich lebloses aber körperlich festes Substrat.

Als solches ist die Materie auch das eigentliche Charakteristikon der Welt. Zeit und Raum sind ihr anhängende Prädikate und mit ihr zugleich, die Gesetze der Natur bestimmend, ins Dasein getreten. Sie ist, wie Heinrich von Mügeln (Bl. 146a; M. Kr. V. 155) sagt, der *naturen grunt*.

Wie selbstverständlich ihm ihre prinzipielle Verschiedenheit von der göttlichen Form ist, zeigt dieser Dichter, als er auf die Provenienz der beiden Prinzipien, der Form und der Materie, zu sprechen kommt (146b).

Dem eigentlichen Bau der Welt gingen, so erfahren wir, *tzwo wandelunge* Gottes voraus.

Die erste, höre ich der naturen meister jehen,
tzu solcher thad da sich gottes wille reyssen
lyß und machte nuwe das
in formen ee, das nuwe ny was worden.

Ohne Zweifel ist hiermit das Heraustreten der Ideen von der Welt aus dem Geiste Gottes gemeint, die Geburt des Sohnes in der Ewigkeit, wie die christliche Dogmatik sagte. Es ist das Aufstrahlen der Glorie, ein seltsamer transscendenter Vorgang, in dem sich der künftige Weltlauf im göttlichen Geiste spiegelt; das Bild des Sohnes, in dem die Welt dem Christen geschaffen, erlöst und vollendet erscheint. Charakteristisch ist es, wie der Dichter dabei die Ewigkeit des formalen Elements betont. Gott *machte nuwe das das nuwe ny was worden*. Wie alle mögliche Form haben auch die Formen dieser Welt von Ewigkeit her im göttlichen Geist geruht. Ihr Hervorgehen aus dem göttlichen Geiste ist ein fast selbstverständlicher Vorgang, zu dessen Versinnlichung das stille Aufstrahlen einer schon immer vorhandenen herrlichen Bildung vorgestellt wird.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Ganz anders die Materie! Die *ander wandelunge, da hymmels werg reyfft der materien orden* (146 b), die Gott zu jener eigentümlichen Masse führte, in der er seine Gedanken räumlich-zeitlich verkörpern wollte, erscheint gegen die Provenienz des λόγος weit gewaltsamer und willkürlicher.

Der Begriff, der sie dem Christen vermittelt, ist der der Schöpfung. Er steht außerhalb jeder Analogie irdischen Schaffens.

> Eyn meister der materien darff wol kunste tzyl,
> aber er uß golde in form ein bilde wercken wil;
> das sich nicht mag materien art entsagen.
> sust, wene nicht, das got die dingk
> gemachet hat uß der naturen grunde (d. h. der Materie),
> mer, hymmel, engil, erden ring
> von einem worte floß uß sinem munde (Bl. 146a).

Er ist der große Zauberer, der jenes Grundes der Natur, der Materie, an der wir alle kleben, nicht bedarf. Die Erschaffung der Materie durch ihn ist, wie Heinrich von Mügeln im Anschluß an die Lehren des Albertus Magnus festhält, schlechterdings nicht zu begreifen. Sie ist ein Wunder!

Nichts läßt diese Auffassung klarer heraustreten als jene naive Weltlichkeit, mit der Mügeln im Sinne der Bibel von dem, was *der naturen grunde*, der *ersten masse* (vgl. S. 66), voraufgegangen ist, also von dem göttlichen Geist, dem Schoße aller Form und alles auch des irdischen Seins, als dem „Nichts“ redet. Diese Degradierung der transscendenten Welt zum „Nichts“ zeigt, wie sehr die Materie dem mittelalterlichen Menschen im Grunde doch das „Etwas“, ja sein „Alles“ war.

> Uß nichte nicht wirt
> spricht alle meisterschafft
> gewalt in nicht nicht mag
> geworzeln yren hafft (Bl. 146a),

sagt Heinrich von Mügeln. Die Materie ist die unentbehrliche Grundlage alles irdischen Wesens.

Freilich fährt er dann gleich darauf fort: *da von icht*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

muß ein iglich wandel tragen. Das Nichts ist ewig, das Etwas, die Materie aber ist leider vergänglich: *wann werden machen und gebern ist der materien eygen, dy nymmer ewig mag gesin* (Bl. 146 b), sodaß *materien buwe eyn iglich thir muß liden we* (152 b), *ym storen nod ist von naturen grunde* (152 b); denn:

gebort durch storen ist geticht
in dingen, die da sind materien tzymmer,
das ubersicht nature nicht,
sy flysset io yr ende in todes wymmer (152 b).

Die Vergänglichkeit bildet neben den Prädikaten der Zeit und des Raumes die wesentlichste Eigentümlichkeit der Materie.

Um das Bild abzurunden, bedarf es schließlich noch eines Hinweises auf ihre absolute Formlosigkeit; denn obwohl uns Mügeln in der Meide kranz (V. 149 ff.) durch die Philosophie berichten läßt:

und wie die erst materge si
zu nemen alle formen fri,
wiß: in gewalt,

d. h. in aristotelischem Sinne, wie die *materie „in potentia“* alle Formen enthalte, potentielles Sein sei, weil das aktuelle Sein erst mit der Form über sie kommt, fährt er doch fort:

und doch in tat
sie bi ir kein forme hat!

wobei er auch die *erste materge* allerdings schon *„actu“*, nach ihrer Aktualität betrachtet, was nach Aristoteles unmöglich ist, da die Materie da eben nur in der Form aktuell ist.

Mügeln nimmt also auch verschiedene Grade von Aktualität an. Der irdischen, aus Form und Materie gebildeten Realität dritten Grades, geht als Realität zweiten Grades die Existenz der formlosen chaotischen Materie vorauf, die erst auf dem Wege der Schöpfung aus dem absoluten Sein, der Realität ersten Grades, zustande gekommen war. Er steht unter dem Einfluß des vom Platonismus korrigierten Aristotelismus, wie er für die Scholastik, die an der Hand der Bibel an dem absoluten Sein der Idee festhielt, charakteristisch ist. Es

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

bleibt für ihn dabei, daß die Materie an sich nichts mit der Form zu tun habe.

In der naturen grunde (i. e. der Materie) saget dir myn ticht,
do schelt der mensche, esil, ochse nicht,
sy sind uß einer masse gar gewercket.
die erste materie, die ist aller libe grunt,
uß der sich had der mensche, vogel, fisch entzund
und alles, das der hymmel hat betzerkelt (Bl. 156a).

Das laß dir nicht ein wunder sin, sagt *Alchimia* weiter in der Meide kranz Vers 585,

kint, wer der sam des vaters din
gegoßen in ein ander stat,
ein ander form du hettst gehat.

An sich ist die Materie gegen die Form ganz gleichgültig. Allerdings: Natur, irdisches, natürliches Sein, kommt nur dadurch zustande, daß sich die Form der Materie verbindet. Und so sicher auch, wie wir gesehen haben,

was forme und materie had,
des masse was von ewikeit gemeine (Bl. 156 a),

so wenig kann, was nicht direkt göttlich-geistigen Wesens ist, *materien, forme ban von der nature myden*; denn wenn auch alle Form ein Teil des göttlichen Geistes ist, wenn auch *alle formen er gegossen had uß sines hertzen milde* (Bl. 147 a), die Materie wäre bei ihrer Vergänglichkeit zur Unterlage für alle irdische Realität nicht brauchbar, wenn sie sich nicht beständig in neue Formen ergießen könnte:

grunt der natur ist in gewalt tzu der gestalt,
sind das sin wandel ewig ist,
das er nympt iglich bilde (147 a);

weil sie veränderlich ist, muß sich die Materie zu immer neuen Bildern gestalten!

Es ist bei dieser Ausdrucksweise besonders interessant, zu sehen, wie es Mügeln gelingt, den Sinn des deutschen *in gewalt* sein auf Umwegen mit dem lateinischen *in potentia esse* zur Deckung zu bringen, obwohl er dieses nur halb versteht. Man merkt ordentlich, wie er über den Sinn des „Potentiellen“ gegrübelt hat. Ich lasse Dich nicht, Du segnest mich denn!

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Wie nahe er bei dieser Definition der Materie wieder an dem Aristotelischen Begriff der ewig zwischen Form und Materie wechselnden Natur vorbeistreift, hat er natürlich nicht empfunden. Er verzichtet in scholastischem Raisonnement zu Gunsten Gottes auf die Ewigkeit der Welt, was eben darin zum Ausdruck kommt, daß er die Materie, das von Gott geschaffene körperlich Feste aber Vergängliche, als der *naturen grunt*, als die eigentümliche Substanz all ihrer Wesen ansieht, als den *undersatz* (aus *ußsatz* der Hs.) *der thir, die tzuval mussen lyden* (147 a). Die Form wird zwar als das eigentlich Wirklichkeit verleihende Element nicht aus ihr ausgeschaltet, aber doch als an sich ewiges, unveränderliches Sein für einen eigentümlichen absoluten Bestandteil nicht der Welt, sondern des göttlichen Geistes erklärt.

Vielleicht ist die Annahme nicht unberechtigt, daß eine so energische Herausarbeitung der gegen die Ewigkeit der Welt sprechenden Momente, wie wir sie bei Mügeln finden, namentlich die starke Betonung der Vergänglichkeit der Materie auf der einen, die Hervorhebung ihrer für das diesseitige Leben maßgebenden Eigentümlichkeiten andererseits, schon durch jene Polemik veranlaßt worden ist, die sich in der Scholastik gegen Aristoteles erhob, als man mit der Gesamtheit seiner Schriften bekannt geworden war und sich nun gezwungen sah, sich auch mit seinen materialistischen Ansichten über die Welt auseinanderzusetzen. Die Schriften des Albertus Magnus, des großen Aristoteleskommentators, sind es wohl, in denen sich ein Scholastiker — wenigstens für gelehrte deutsche Kreise — zuerst in breiteren Ausführungen gegen die Argumente für die Ewigkeit der Welt wendet. Albert stützt sich hierbei auf Moses Maimonides, einen der jüdischen Philosophen, die schon früher mit den Werken des Aristoteles bekannt, einen Ausgleich zwischen seinen und den alttestamentlichen Lehren von der Welt versucht hatten. Da Frauenlob, obwohl sein

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Geburtsjahr noch in die letzte Lebenszeit des Albertus Magnus gefallen sein wird, schon geraume Zeit nach der Abfassung seiner Schriften lebte und lernte, dürfen wir annehmen, daß auch er schon unter dem Eindruck der neuen aristotelischen Lehren sowohl als auch der Albertschen Polemik gegen die Ewigkeit der Welt gestanden hat. In der Tat, seine Anschauung von der Natur und den beiden weltbildenden Prinzipien entspricht durchaus dieser Voraussetzung.

Die Materie als körperlich fester *undersatz* (427, 4) ist auch Frauenlob das eigentümliche Wesen der Welt, wie er diese denn auch in seinem großen Streitgedicht sagen läßt:

Diu forme, die der spiegel nimt, diu ist niht ganz,
sam glanz ouch ûz dem regenbogen:
diu beidiu hânt matêrjen niht
unt schînent doch mit valscher varwe, swer die spürt.
Werlt forme und ouch matêrjen hât (429, 1—5).

Auf die Materie als das körperlich Feste beruft sich die Welt als charakteristischen Ruhmestitel! Ihre Verachtung der Form kann er natürlich nicht teilen. Er weiß: *matêrje gert der formen mit der mische* (302, 15). In der Form allein vermag Frau *Werlt* der Materie zum Dasein zu verhelfen. Das Wichtigste ist aber doch, daß er dies *matêrjen forme ziln* der Welt als *zegenclich* hinstellt, *zegenclich* aber nur deshalb, weil sie, die Welt, es übe.

Sô d û matêrjen forme zilst,
zehant ir liebe und ouch ir lust
giuz ich in în,

hören wir Frau *Minne*, sein ideales Prinzip (435, 2 ff.), zu Frau *Werlt* sagen.

An êwiclîchen dingen êwic ist mîn list,
swaz aber dû zegenclich hilst,
dem ist zegenclich ouch mîn brust . . .
zegenclich was
din forme unt dîn matérje an Gamurete ich las,
des muoste ouch im zegenclich sîn
lieb unde lust: diu schulde ist dîn (435).

Die Vergänglichkeit der Welt liegt also weder an der

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Minne noch liegt sie an der von der *Werlt* der Materie gegebenen Form. Allein die Vergänglichkeit der Materie ist es, die zur Erklärung des unstäten Charakters der Welt übrig bleibt. So tritt die Materie auch bei Frauenlob schon in jenen beiden Prädikaten hervor, die sie uns bei Mügeln im schärfsten Gegensatz zur Form gezeigt haben: als körperlich-fest und beständig wechselnd.

Daß diese prinzipiellen Eigentümlichkeiten der Materie bei Frauenlob nicht klar genug herausgearbeitet sind, darf uns nicht wundern. Tritt doch auf der andern Seite auch die Ewigkeit der Form nicht genügend hervor, obwohl er sie gewiß auch als Bestandteil des göttlichen Wesens erfaßt hat, und ihm Gott unter dem Bilde des jede Form produzierenden Spiegels, wie überhaupt das Bild der Glorie als aller *formen forme*, d. i. als Welt der Ideen, nicht fremdartig gewesen ist (vgl. U. Fr. L. 17, 13. 14). Dieser Mangel an Klarheit über das Verhältnis von Form und Materie zu einander und zu Gott liegt offenbar daran, daß sich Frauenlobs Philosophie doch nicht so eingehend mit den Gedanken der aristotelischen Metaphysik auseinandergesetzt hat wie die Mügelns. Finden wir bei ihm doch nicht das geringste Anzeichen, daß er wie jener schon über den Unterschied von Potenzialität und Aktualität nachgedacht hat, der das ontologische Problem erst eigentlich an der Wurzel angreift.

Daß Frauenlob aber, wie später Mügeln, dennoch schon unter dem Einfluß der von Aristoteles belebten und zum Teil gegen ihn polemisierenden jüngeren Scholastik steht, dafür haben wir auch noch ein indirektes Indicium. Die Meinung eines mittelalterlichen Denkers, zumal eines poetisch geschulten, gibt sich ja nicht nur in dem zu erkennen, was er sagt, sondern auch — und das mit Vorliebe — in der Art und Weise, wie er es sagt. In der Symbolik der Worte und Begriffe, ihren unausgesprochenen Beziehungen zu einander und zu der Welt, verbarg und suchte man die tiefste Weisheit. Frauenlob

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

und Mügeln haben, wie schon angedeutet, mit dem ganzen Mittelalter die Vorliebe gemein, alle abstrakten Begriffe zu personifizieren und ihre Bedeutung durch Analogie menschlicher Handlungen und Verhältnisse zu versinnlichen. So ist uns auch die Natur im Streitgedicht zwischen *Minne* und *Werlt* als Frau *Werlt*, in der Meide kranz als Jungfrau *Nature*, schon begegnet.

Die Anregung zur Personifikation der Natur überhaupt reicht wohl in die Zeiten des sinkenden Altertums, des Boethius und Marcianus Capella zurück. Frauenlob und Mügeln scheint sie, wenn auch wohl nicht direkt, erst durch die allegorischen Dichtungen des Alanus ab Insulis vermittelt worden zu sein.

Frauenlob spricht von ihr in seinem Minneleich (4, 5) als der *feie, die Alanus sach ûf glanzer gruo*, der allegorischen Personifikation der ganzen räumlich-zeitlichen Welt, wie wir sie einmal im Verfolg dieses Gedichtes, dann aber — gleichfalls in Anlehnung an Alanus, aber eingehender als in Frauenlobs Minneleich — im Gedichte des Heinrich von Wiener-Neustadt, eines Zeitgenossen Frauenlobs, Von Gotes Zuokunft vorgestellt finden.

Der Frauenlobische Leich betrachtet die Natur eigentlich nicht um ihrer selbst willen. Als alle Vollkommenheit und Schönheit des Alls symbolisierendes weibliches Wesen aber kommt des Alanus Natura der nach dem Idealbild des Weibes schwärmenden *fantasie* (M. L. 4, 1) des Dichters unwillkürlich in Erinnerung. Wahrscheinlich wird ihm des Alanus Buch De planctu Naturae [das auch den Ausdruck *phantasia* (vgl. Wright S. 457, 6) führt] den Vergleich nahe gelegt haben; denn hier und nicht im Anticlaudianus des Alanus ist die Natur auch zu sexuellen Problemen in Beziehung gesetzt. Der Planctus läßt die Natur als göttliche Spenderin natürlicher Liebesgefühle gegen die frivolen Perversitäten Klage führen, in denen die böse Menschheit zu ihrem eigenen Verderben schon damals der Heidin Venus zu dienen angefangen haben soll. Auch im Anticlaudianus führt Natur eine Klage.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Während sie aber im Planctus ihr Augenmerk speziell auf die Liebe richtet, klagt sie im Anticlaudianus über die Entartung des Menschen überhaupt, kommt hier aber, in richtiger Einsicht ihrer Aufgabe und Stellung, im Einverständnis mit ihren Schwestern, den Tugenden, zu dem Entschluß, von Gott die Entsendung der Seele des vollkommenen Menschen zu erwirken, in dem er vor Zeiten alle Kreatur zu erlösen beschlossen habe.

Doch einerlei welches Werk des Alanus Frauenlobs Dichtung beeinflußt, seine *Natûre* ist wie bei Alanus die allegorische Verkörperung der räumlich-zeitlichen Welt, und, was wir im Minneleich vermissen, daß er sie um ihrer selbst willen betrachtet, das macht er später in seinem Streitgedichte zwischen *Minne* und *Werlt* wieder gut, wo uns *Vrou Werlt* zwar nicht mit ausdrücklicher Beziehung auf Alanus, aber doch unverkennbar an dessen Allegorie der Natur erinnernd, als selbständig handelndes Wesen entgegentritt.

Für Heinrich von Mügeln aber und sein Gedicht von der Meide kranz hat Helm (Beitr. Bd. XXII) jedenfalls den Einfluß des Anticlaudianus oder mit ihm verwandter Dichtungen wahrscheinlich gemacht. Auf alle Fälle ist auch Mügeln von derselben Vorstellung der *Natur* beherrscht wie Alanus.

Worin sich aber *Vrou Werlt-Natûre* bei den beiden Meistersängern von den Allegorien des Alanus gleichmäßig unterscheidet, das ist ihr Willensleben, namentlich hinsichtlich ihres Verhältnisses zu den ihr übergeordneten Mächten. Darauf aber kommt es uns hier besonders an. Obschon klagend über den Abfall der Menschen ist sie bei Alanus doch mit den Tugenden und dem Himmel im besten Einvernehmen. Von ihrer Unterordnung unter diese ist garnicht weiter die Rede. Sie ist zu selbstverständlich, um als erniedrigend oder drückend empfunden zu werden. Bei Frauenlob aber steht *Vrou Werlt*, wir wir gesehen haben, im heftigsten Kampf mit der *Minne*, der sie der Dichter als dem eigentlich idealen

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

und göttlichen Prinzipe als Realität zweiten Grades unterordnet. Und auch Heinrich von Mügeln versäumt nicht, nachdem er uns in der Meide kranz noch umfänglicher als Frauenlob einen richtigen Begriff von der Macht der *Natur*, von ihrem Vogte, dem Kaiser, und ihren Dienerinnen, den Künsten, gegeben hat, in einem zweiten Buche ihre Abhängigkeit von den Tugenden, vor allem von der Tugend, in der Gott erst die Welt geschaffen, von der *caritas*, breit darzulegen, indem er sie unter dem Vorsitz der *Theologia*, als der absoluten Wissenschaft, in jene zu ihren Ungunsten verlaufende Disputation mit der *tugende schar* verwickelt. Auch hier muß *Natura*, obwohl sie sich nicht mehr so aufgeregt wie bei Frauenlob gebärdet, erst darüber belehrt werden, daß die *tugende* ihr Wesen nicht von ihr, sondern umgekehrt sie ihr Wesen von der höchsten der Tugenden, der Liebe, zu Lehen trage.

Was kann sie nur auf einmal zu solcher Ambition gegenüber der idealen-göttlichen Welt gebracht haben?

Die Tatsache, daß sich zwischen Alanus und Frauenlob durch das Bekanntwerden aller Schriften des Aristoteles eine völlige Neubelebung der Scholastik vollzogen hatte, gibt vielleicht die Erklärung. Die aristotelische Theorie von der Ewigkeit der Welt war wohl geeignet, zu materialistischen Gedankengängen zu verlocken. Für das poetisch-personifizierende Denken mußte sich die aristotelische Metaphysik in einem gestärkten Selbstbewußtsein der *Vrou Werlt-Nature* kund tun. Darin, daß wir dies im Gegensatz zu Alanus, von dem sie doch ohne Zweifel beeinflußt zu sein scheinen, bei Frauenlob und Mügeln feststellen können, müssen wir ein indirektes Indicium dafür finden, daß die Meistersänger schon unter dem Einfluß der jüngeren Scholastik stehen. Die bei ihnen, besonders bei Frauenlob in so hohem Grade vorwaltende Betonung des idealen Elements steht damit im besten Einklang. Die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt reizt die Scholastik nur zum Widerspruche

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

und zu detaillierterer Herausarbeitung und Fundierung ihrer idealistischen Ansichten. Soviel von der Abhängigkeit des meistersingerischen Naturbegriffs von Aristoteles und der jüngeren Scholastik.

Es ist jetzt an der Zeit, ihn endgültig für sich zu betrachten und auf Umfang und Gehalt eingehender zu untersuchen. Wir gehen dabei am besten von Heinrich von Müglen aus. Er hat denselben Begriff von der Natur wie Frauenlob, spricht aber häufiger und deutlicher davon als dieser. Der Idee ihrer Personifikation liegt, wie zu erwarten, ein allgemeiner Begriff zu Grunde: die „Natur“ etwa in dem Sinne, wie wir heute noch von ihr sprechen, als Gesamtheit alles sinnfälligen Lebens. Müglen spricht in diesem Sinne wiederholt von der Naturlehre: *der naturen lere* (Bl. 148b; 152a; 184b; 206a; 209a); die aber, die darüber Bescheid wissen, sind ihm *der naturen meister* (146b; 206a). Er sagt zwar nicht unmittelbar, wer diese Autoritäten für ihn sind. Aber im letzten Grunde ist es natürlich der von ihm mehrfach genannte Aristoteles, auf den, wie des ganzen Mittelalters, auch seine Kenntnis in der *naturen lere* zurückgeht. Dagegen aber, daß ihm Albertus Magnus dieselbe vermittelt, spricht gewiß am allerwenigsten der Umstand, daß er ihn, vielleicht gerade weil er seine nächste Quelle war, nicht nennt, während er mit den Namen von Gewährsmännern und Antipoden des Doctor Universalis, von Averoes bis hinauf zu Augustin, Ptolemaeus und Aristoteles gelegentlich gern paradiert. Gegenstand dieser *naturen lere* ist nun in erster Linie alles, was *nach der naturen*, d. h. *secundum naturam* geschieht; was der strengen Gesetzmäßigkeit des Geschehens unterworfen ist, die wir hier auf Erden beobachten.

Nichts ist — bei Frauenlob nicht weniger als bei Müglen — charakteristischer für die Klarheit des meistersingerischen Naturbegriffs als die Selbstverständlichkeit, mit der beide Dichter von der Gültigkeit bestimmter

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Gesetze in der Natur sprechen. Einmal ist es das Kausalitäts-Gesetz, an das sie alles „Natürliche“ binden.

Natiurlich reht ist, swâ diu vruht sich bildet nâch ir stamme (Frl. 95, 6),

weshalb

ieslîchez obez man smecket
nâch sînes stammes art (412, 9),

wie Frauenlob sagt; weshalb man auch, wie Heinrich von Mügeln ausführt, nicht mehr erstreben soll, als man von Natur erreichen kann. Denn *kan* nach Frauenlob auch *der hôhen wîsheit spriezen niemer mê voldiezen*, sodaß

ie mêr man schepft ir vliezen,
ie mêr mac mans geniezen,

so ist's doch auch für ihn nur:

swem natûr gibt,
der schepfet (321, 15)!

Alles hat seine natürliche Ursache, wie Mügeln predigt:

Uff erden nie kein werk geschach,
sin were jo natur ein sach (V. 1371/72).

Während

wes die natur verlouckent, des emperen muß
mensch und thir, des forchte nicht Ykarius.
des mußt er sterben in dem wilden mere:
er flog und was kein vogel nicht,
her Dedalus ym smitte das gefidder! (Bl. 145a).

Neben dem Kausalitätsgesetz aber, das mehr die Ursache und den Grund der Erscheinung betrifft, ist es vor allem die auf die transscendente Wirkung irdischen Wesens weisende Vergänglichkeit der Dinge, die uns als der Natur eigentümlich vorgestellt wird. Frauenlob vermag sie nicht von der höfischen Idee der trügerischen Frau *Werlt* zu trennen. So mag es kommen, daß er zwar viel von der Vergänglichkeit der Welt spricht, aber nicht eigentlich da, wo er den Begriff der *natûre* verwendet. Indessen besteht hier eine Differenz nur im Sprachgebrauch, nicht im Gedanken, da Frauenlob, wie wir ja schon früher gesehen haben, nicht nur die Idee der personifizierten *natûre* in der Weise des Alanus gebraucht, sondern sie auch in seinem Streitgedicht zwischen *Minne* und *Werlt* mit dem höfischen Bilde der Frau

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Werlt offensichtlich, nur nicht nominell, zu unlösbarer Einheit verschmelzen läßt. Mügeln, für den das Bild der höfischen Frau *Werlt* schon verblaßt ist, spricht aber (Bl. 152b) unmittelbarer von der Vergänglichkeit als einem Gesetze der Natur:

Materien buwe eyn iglich thir muß liden we
und komet naturlich in die forme nymmer me,
sin bilde sich verwild in fremdem bunde.
gebort durch storen ist geticht
in dingen, die da sind materien tzymmer;
das ubersicht nature nicht
sy flysset io yr ende in todes wymmer:
... was hie der thir materien han,
die mußen gar naturen wandel lyden.

Was uns diese Verse aber besonders wertvoll macht, ist der in ihnen enthaltene Hinweis auf den Gedanken, daß die Vergänglichkeit im letzten Grunde doch an dem Begriff der Materie haftet. Er ist uns nichts Neues mehr. Schon anfangs, als wir die Materie für sich betrachteten, hatten wir ja gefunden, daß sie für Mügeln der *naturen grunt* sei. Sie bleibt das nun auch in dem Sinne, daß wir die Naturgesetze auf ihrer Eigentümlichkeit begründet sehen. So klar es ist, daß die Einsicht in die Notwendigkeit der Vergänglichkeit der Erdendinge von der Vorstellung des Körperlichen — subtrahierender Weise — gewonnen wird, so sicher erscheint das Körperliche auch als die Grundlage des Kausalitäts-Gesetzes. Wir können uns nichts Irdisches ohne eine Ur-Sache denken, d. h. wir müssen etwas Körperliches immer — addierender Weise — wieder von etwas Körperlichem ableiten.

Diese Eigentümlichkeiten alles dessen, was *nach der naturen* geschieht, lassen sich durch einen Blick auf das, was *wyder dy naturen* ist, in grelleres Licht setzen. Das Übernatürliche und Göttliche charakterisiert sich, für Frauenlob und Mügeln gleichmäßig, am besten als eine Überwindung resp. als direkter Bruch der Naturgesetze.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

So bedeutet Gottes Kommen in die Welt eine direkte gewaltsame Unterbrechung der Kausal-Reihe:

Natûre wart zerbrochen,
dô geist in geistes geschikeit
zôch an sich menschen knochen
in einer megede lîbe (Frl. 236, 13).

Got der nature an der maget thed gewalt
(Müg. 147 b),

d. h. Gott-Vater und -Sohn,

der durch des goldes phorte
uß gotes bruste se
sich drang von einem worte
gein der naturen e! (Bl. 209 a).

Natûre möht wol zürnen solcher schihte (Frl. 392, 1). Indessen

der alle ordenunge hât gesetzet,
der hât ouch sî zestœret unt geletzet (392, 5, 6).

Der Gedanke, daß mit der Erschaffung der Welt auch das Kausal-Gesetz von Gott gesetzt sei, muß hier (392) herhalten, Frauenlob über das Wunder der Geburt *ane mannes mittel*, wie Mügeln derber sagt, d. h. über die Möglichkeit einer Unterbrechung der natürlichen Kausal-Reihe, zu beruhigen. Er führt uns zugleich vor Augen, daß das Kausal-Gesetz erst da beginnt, wo mit der Materie auch die *ordenung* aus dem gotterfüllten Nichts hervortritt. Wo das Geschehen *nach der naturen* aufhört oder unterbrochen wird, blickt das göttlich-übernatürliche Handeln und Sein *wyder die naturen* durch — das gilt auch hinsichtlich des Naturgesetzes der Vergänglichkeit. Steht doch dem Begriff des Todes, des Aufhörens irdischer Wesenheit, der des übernatürlichen ewigen Lebens gegenüber. Indem diese Begriffe des Wider- resp. Übernatürlichen aber nichts anderes sind, als das Gegenteil von dem, was wir täglich als *nach der naturen*, als *naturlich* beobachten, nämlich Unabhängigkeit und Ewigkeit, ist es schließlich doch wieder nur *naturen lere*, die uns, wenn auch auf negativem Wege, auch darüber belehrt, was Übernatürlich-Göttlich sei.

Da uns die Natur außerdem allein Vorstellungen

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

von irgendwie organisierten Wesen gibt, verstehen wir es übrigens ganz gut, wenn auch vom „Wesen“ Gottes, des Himmels, der Engel und überhaupt aller auch über-natürlichen Existenz als von deren *nature* gesprochen wird [1]). Es ist das ja ein ganz alter Gebrauch des Worts, der natürlich nichts mit dem allgemeinen Begriff der Natur zu tun hat.

Wie lebhaft gerade dieser aber von Frauenlob und Mügeln empfunden worden ist, das können wir am klarsten erkennen, wenn wir sehen, wie sie — fast möchte man sagen: nach und nach — zu seiner Versinnlichung in der Person jener von uns nun schon mehrfach getroffenen göttlichen Frauengestalt schreiten. Die abstrakte Vorstellung einer alles durchdringenden, überall herrschenden, gesetzgebenden Kraft findet für den mittelalterlichen Menschen ihre beste Parallele im Amt des Königs:

Natûre ist als ein vrouwe,
unt swaz ie wart und immer ist
unt swaz zuokunft beschouwe,
des waltet sî gemeine,

erklärt Frauenlob (232, 13 ff.). Sie ist ihm Herrscherin der ganzen Welt, so daß er sich sogar einmal fragt:

Wâ wont natûre in hefte,
sît si aller dinge walte hât (231, 7, 8),

freilich ohne ihre Abhängigkeit über ihrer Größe aus den Augen zu verlieren:

natûre, wîsheit sint durch den,
den niht kund umbevâhen (236, 8).

Ähnlich ist's bei Mügeln; nur daß es für seine ganze Art charakteristisch ist, sich auf Kosten der logischen Harmonie des Ganzen zu sehr in die Verfolgung einzelner Ideen zu vertiefen. So lesen wir zwar am Ende seines allegorischen Gedichts von der Meide kranz (V. 2581 ff.):

---

1) So zum Beispiel: M. Kr. 198; Bl. 149 b; 173 b; 149 a (der Trinität Gottes) bei Mügeln; — 348, 17 (Trinität); 367, 7 bei Frauenlob.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Der meister dises buches spricht:
got die nature hat geticht,
die engel und die speren breit
und was das zentrum wunders treit,
in wisheit und in tugent craft —
davon Naturen wirde slafft,

und doch kann er sich in seinen Meistergesängen nicht genug tun, ihre Macht zu preisen, ja von ihr und Gott mit einem Munde zu reden, wie z. B. Bl. 159a:

Dem edeln stein abeston, spricht der meister list,
von gote und der naturen milde inflissig ist,
wirt er entzundt, das er nicht vort erlischet.

Und mehr: sie *wißit den raben* (205a), sie *formt den menschen* (201b), ja sie *buwet* überhaupt *alle ding* (M. K. V. 334)! Sie *goß den geist* (211b) und *gibet vernunst*! *Naturen hafft gebitet dem agitstein* (195a) und *von Natur influs großer togint mogint ist pirophilus*!

Naturen rat ordnet die ganze Welt (148b; 153a; 153b; 217a)! Ihre *kunst* und ihre *list* (174a; 176a; 188a) lenken und bestimmen das Geschehen.

Als Grundlage aller Betrachtungen über die Grenzen ihrer Machtsphäre aber ergibt sich uns bei Frauenlob so gut als bei Mügeln ein richtiges Weltbild:

Der himel und al sîn kraft ist mîn
unt swaz daz centrum wunders treit,

sagt Frauenlobs *Werlt* (437, 2) im Streit mit Frau *Minne* und weist damit ausdrücklich auf das geocentrische Universum, wie es Aristoteles das Mittelalter gelehrt hatte, als ihr Reich hin. Der *globus materialis* ist ihre Herberge, wie könnte Frauenlob sonst von *naturen ahse* reden (314, 6). Auch sein Minneleich redet von der Natur unverkennbar im Sinne der Sphärentheorie:

Diu feie, die Alanus sach,
truoc aller crêaturen dach
und ouch der elemente vach,
planêten mit der firme.
den allen sî beslôz ir art
complexen und ir mischevart (M. L. 5),

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

wobei die einzelnen Teile des Weltgebäudes eingehender spezifiziert werden.

Was über den Himmel gesagt wird, ist als am meisten charakteristisch für die Beschaffenheit des Weltbildes zunächst von besonderem Interesse.

Er ist *aller crêaturen dach.* Gewiß; denn er schließt die ganze Natur nach außen ab.

> Ußwendig hymmels ist nicht tzyd noch keine stad,
> so weyß ich auch, das er nicht ledigs in ym had,

weiß Mügeln dazu zu sagen (147 b). Körperlichkeit und Unfreiheit erfüllen den Raum innerhalb, d. h. diesseits des Himmels. Und Mügeln denkt sich diesen Himmel als ein *rad* (M. K. V. 1464), einen *reyff* (154 b) oder *zirkelring* (M. K. V. 6), der *alle ding umsweiffet* (158 b), und mit dem Gott die Natur *bezerkelt* hat (156 a), indem er sie *mit sinen vingern umereyß* (171 b). Wie wenig er aber bei der bloß planimetrischen Anschauung stehn bleibt, sehen wir daraus, daß er sich vorstellt, wie der göttliche *zimmerman* (204 a) *des hymmels wende geformet*, ganz abgesehen davon, daß er schließlich oft genug auch von der *spere* des Himmels spricht (184 b; 185 a; M. K. V. 127). Die Umlaufszeit von 36000 Jahren aber, die er ihm zumißt (147 a; 199 a), würde auch ohne ausdrückliche Identifikation mit der 8. Sphäre (M. Kr. V. 491) beweisen, daß ihm der Himmel schlechthin durch das *firmament* repräsentiert wird. Auch für Frauenlob trifft das zu. Finden wir das *firmament* bei ihm doch als

> ein vaz ....
> von adamant ....
> hol, sinwel als ein apfel (238)

vorgestellt, als magnetische Kugel, in deren Mitte, wie ein von allen Seiten gleichmäßig angezogenes Stück Eisen, die Erde schwebt. Obwohl er aber die *firme in die gestecket sint die stern* (U. Fr. L. 17, 22) nirgends ausdrücklich mit dem Himmel identisch erklärt, dürfen wir auch ihn davon überzeugt halten. Er gibt uns mit dem obigen Bilde nur den Grundriß des geocentrischen Universums, wie ihn auch Mügeln und zwar in Gott selber gefunden, wenn er diesen anruft:

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Du linge, zirkel, winkelmaß,
nach dir sich alles wesen miß (M. Kr. V. 36).
Sint in dyns hertzen blat
den hymmel und der speren rat
und alles, das in wesen gat,
entwarf dins hoen synnes list (170 b),

weshalb wir (145 b) auch lesen, wie

had gefurt dy limen [1]) **von dem tzentrum recht**
naturen art byß tzu dem umesweiffe!

So soll auch in dem Frauenlobischen Gleichnisse vom apfelrunden Magnet das *firmament* gewiß nichts anderes sein als jener *umesweiff* alles natürlichen Wesens, als der Himmel schlechthin!

Aber wir finden nun nicht bloß vom Himmel und *der sper* des Himmels, sondern recht oft auch von den Himmeln und des *himels spœren* die Rede.

Des himels spær ligent, vrouwe, in dîner hende,

ruft Frauenlob (287, 15) der göttlichen Jungfrau zu,

der hymmel und sin speren die sind schibelecht (145 b),

ergänzt Mügeln, während wir an anderer Stelle von ihm erfahren,

wie acht des hymmels speren sind (199 a).

Er weiß über sie den genauesten Bescheid zu geben, wie ihn denn die *kunst astronomîen* ganz besonders interessiert, und er seine *meisterschafft der sterne* (200 b) unter anderm außer in einem 18 strophigen Meistergesang (199 a ff.) im Gedicht von der Meide kranz in einer langen Ausführung der *Astronomia* (V. 469 ff.) und der *Nature* (V. 2289 ff.) über *die speren und die schiben des hymmels* (199 a) bewährt. Unter den acht Sphären des Himmels wird die sogenannte achte Sphäre, die wir eben als den mit Fixsternen behafteten eigentlichen Himmel kennen gelernt haben, streng von den Sphären der wandelnden Planeten unterschieden:

Die ernden stern in louffes var
stet gein dem firmamente mussen streben (Bl. 147 a).

---

1) Nach Bl. 181 b:

... von dem centrum gan
dy linien tzu dem sweiffe dan

besser *linien* zu lesen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Der irnde stern aber *sin syben* lesen wir (199b). Hier und an den obenerwähnten Stellen werden sie uns vom *Saturn* bis herab zum *Mahnden* mit Umlaufszeiten umständlichst aufgezählt. Auch Frauenlob, der von seinen astronomischen Kenntnissen weniger Aufhebens macht, scheint *die siben spæren* (364, 1) der *planêten*, *mit der firme* (M. L. 5, 4), dem Firmament, nicht verwechselt zu haben. Als die *sterne*, *die sich werrent mit der erre* (U. Fr. L. 17, 24), sind sie ihm in ihren Umlaufszeiten wohl bekannt (364), ja er scheint sogar etwas von den komplizierten Bewegungen, *dem hemmen nnd kêren der spêren* (U. Fr. L. 17, 26), gehört zu haben, das man annahm, um das Wandern der Planeten an bestimmte Orte, ihr *tirmen*, (*terminare*) (430, 9; 313, 16) zu erklären. Da wir also, mit Mügeln zu reden, sehen:

> wie das zwefaldik si der louf
> des himmels, der uß gotte trouf:
> der erste louf von orient
> des himmels hin gein occident ....,
> eins andern loufs die sterne pflegn,
> die sich gein oriente wegn (M. Kr. 483—490),

so darf uns die Zweiteilung des meistersängerischen Himmels in den Fixsternhimmel und den Himmel der 7 Planeten nicht zweifelhaft sein. Ja wir werden gar nichts dabei finden, wenn nun auch in astronomischem Sinne von den Sphären überhaupt als „den Himmeln“ die Rede ist, wie z. B. in Frauenlobs Versen über die *Musica*, die in den 8 Tönen der Oktave nachbildet: *waz armónie spricht der himele kêren* (367, 5): oder wenn Mügeln von *des hymmels zimmerman* als *dem buwer aller hymmel dach* (Bl. 210a) redet und uns daran erinnert,

> wer hilt wider aller hymmel macht
> vor gabaon dy sunne mit sinen henden (Bl. 155a),
> das yre spere stille stund gefangen sam ein mure (Bl. 153b)!

Aber alle diese Himmel, von denen immer einer den andern wie einen *schrin* (M. Kr. V. 2318) umschließt, diese *speren*, *an deren rundel* Gott der Reihe nach die 7 Planeten *gezwicket*, haben nur eine, *der speren achs*. Es ist die-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

selbe, die wir auch als *des hymmels achs* bezeichnet finden, so daß wir den Fixstern- und Planetenhimmel doch schließlich wieder eine Einheit bilden sehen, repräsentiert durch den obersten Himmel, das *firmamentum*, auf das sich alles, was darunter liegt, für unsere Augen projiziert. *Gein norden* aber ist *polus articus gefesselt an des hymmels achs* (Müg. 182a), *daran der segelstern entzundt*, während *des süden punt* (M. Kr. V. 2340), *antarticus*, *gein suden stat* (Bl. 199b).

Der himmel zwene zirkel hat,
der erste hin gein süden stat
von norden: equinoccial
den selben kreiß ich nennen sal;
tak unde nacht der zirkel glicht!

Auf ihm liegen die *zwei* ebengenannten *punt adr polus* (V. 2331 ff.).

Den andern nenn ich, ab ich mak:
der ist geheißen zodiak
und übern ersten ist geschrenkt....
der tzirkel nach der lingen seil
sich teilet in zwelf gliche teil.
die teil die zwelef zeichen sin (V. 2345).

Uber den forst des hochsten hymmels aber *blicket*, der *umbformete aller hymmel ring*; denn er wohnt, wie wir ja schon sahen, *uz der ahten speren reiffe*.

Himmel im astronomischen Sinne ist für die Meistersänger somit einmal die kugelförmige Scheidewand zwischen der natürlichen und der übernatürlichen Welt, an der die Fixsterne haften und auf die sich alles weiter unten wahrgenommene projiziert, dann aber in weiterem Sinne die ganze über dem Menschen sich auftürmende sphärische Welt der Gestirne bis zu jener hin.

Dieser objektiven Betrachtung des Himmels als eines Gegenstandes wissenschaftlicher Anschauung, tritt eine mehr subjektiv-spekulative Lehre vom Himmel gegenüber. Sie befaßt sich nicht mit den zeitlichen Himmeln diesseits des Firmaments, sondern mit dem ewigen, jenseits gelegenen, zeit- und raumlosen. Ihm gilt Mügelns Unter-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

suchung über des *hymmels ort*, d. i. über den „Anfang des Himmels“, der eben *ny ort gewann in sinem reyffe*. Das Räumlich-Zeitliche ist gewissermaßen durch eine von innen heraus beginnende Auswölbung in ihm entstanden, als *naturen art gefurt dy linien* (vgl. S. 98) *von dem tzentrum recht byß tzu dem umesweiffe* (Müg. Bl. 145 b). Der von Gott nach Moses hierbei geschaffene *buw* des Himmels hat, wie aus Bl. 146 b ersichtlich, nichts mit ihm gemein; *sin wesen mochte nicht das erste heißen* (146 b); denn ihm gingen *tzwo „wandelunge“* des eigentlichen und ewigen Gott-Himmels vorauf: die Provenienz des *λόγος*, *do got machte nuwe, das in formen ee das nuwe ny was worden*, und die Erschaffung des Stoffes, *da hymmels werg reyfft der materien orden*. Der eigentliche Himmel aber, der ist *ny gemachet nuw, wann werden, machen und gebern ist der materien eygen. Er* ist *gesacht nach der naturen und nicht in tzyd gemacht* (146 b), d. h., unter dem Gesichtspunkt der Naturgesetzmäßigkeit: *secundum naturam* betrachtet, kommt ihm zwar eine Ursache aber kein Anfang zu, er ist *causatus, non creatus*. In diesem jenseits des Firmaments liegenden Himmel wohnt Gott. Hier dehnen sich — man sieht, wie die Sinnlichkeit des Poeten auch jenseits des Räumlich-Zeitlichen nicht auf die Vorstellung des Raumes verzichten kann — die *auwen gotes* (Müg. 167 a). Hier finden wir das eigentliche *himelrîch*: *den trôn, dâ die engel schallen* (Frl. 124, 5), auf dem, umgeben vom *himelischen her* (Frl. 419, 3), von *aller himele schar* (Frl. 12, 17), von *der mussenie dâ ze himel alle* (Frl. U. Fr. L. 11, 13), des *hymmels vogt* (Müg. Bl. 185 a) residiert. Es sind die Engel und die Heiligen, aus denen wir uns diesen himmlischen Hofstaat werden zusammengesetzt denken. Außerdem ist das Himmelreich ja der Ort, zu dem die Seele des Menschen *vert, ob ez der lîcham hât beschert* (Frl. 345, 15). Dieser nicht astronomische sondern mystische Himmel wird oft genug vollständig mit Gott identifiziert. Die zahllosen Engel, von denen ihn Müglens *Theologia* bevölkert lehrt (M. Kr. V. 857), sind schließlich

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nur ein kleines Stück von ihm. So müssen wir wenigstens seine *Arismetica* verstehn, wenn sie sagt:

ich zalt uß gottes herzen gar
der engel und der geiste schar (M. Kr. V. 361).

Von Mügeln, bei dem das Bild des mystischen Himmels gegen das des astronomischen überhaupt verblaßt ist, wie er es denn ausdrücklich in das Gebiet des Glaubens verweist (M. Kr. V. 858), abgesehen, herrscht freilich die Anschauung von einem menschlichen Zuständen analog beherrschten Himmelreich vor. Namentlich ist es Hans Folz, der vom astronomischen Himmel so gut wie nichts weiß, uns dafür aber über die Einrichtung des mystischen um so besser Bescheid zu geben weiß. Alttestamentliche Gedanken von den Engelchören mögen sich mit astronomischen Vorstellungen von einer Dreiteilung auch des Himmels jenseits des Firmaments, wie wir sie in gewissen schematischen Darstellungen des aristotelisch-ptolemäischen Universums, z. B. in Scheuchzer's Biblia sacra (Dreiteilung) und auf einer allegorischen Darstellung der Astrologie (Neunteilung) finden (beide in Prof. W. Förster's Erforschung des Weltalls, Weltall u. Menschheit Bd. 3, S. 40 u. 49). vermischt haben, bis jenes Himmelsbild zustande kam, welches uns in unleugbarer Vollkommenheit in Folzens schönem Meisterlied von *Unser frawen himelfahrt* (11) entgegentritt. Dort wird uns erzählt, wie die *durchlewchtig schöne in wundrung aller geyste* durch *alle kör und jerarcheyen* zum *obersten trôn* auffährt, von wo sie *mit ewigem gewallde nechst gotlicher drifallde* herrschen werde. *Der ordenunge niune sint*, wie Frauenlob (U. Fr. L. 19, 12) sagt, *die nie ir lop volzalten*. Die auf drei „Hierarchien" verteilten 9 Chöre der Engel begrüßen auch bei Folz jubilierend und frohlockend die Göttliche, als sie in der Frühe des Tages aus der *wustenunge* aufsteigt. An der Grenze der ersten Hierarchie aber kommt ihr Gott-Vater entgegen. Durch die *mitteln köre* leitet sie Gott-Sohn, und in der *oberst jerarcheye* empfängt sie der heilige Geist, der sie sich von je ausersehen:

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Zu einer liphabrine,
gespons, praut und gemael!

Nachdem wir die Welt mit den Meistersängern so bis zu den Höhen ausgemessen haben, in die nur der Glauben führt, kehren wir wieder in die Regionen zurück, worüber ihnen auch die Wissenschaft der damaligen Zeit schon etwas zu sagen hatte. Die Betrachtung des astronomischen Himmels hatte uns vom Firmament bis herab in die unterste Sphäre des Mondes geführt.

Überschreiten wir seinen Kreis, so treten wir in den Bereich des Centrums, wir kommen: *in der elemente vach*, wie Frauenlob (M. L. 5, 3) diese Region nennt. Es ist der Kern der Welt, von dem Mügeln, zu Gott gewendet (Bl. 210b), ausruft:

O former aller dinge
mit unterscheid du hast
in dines hertzen ringe
der elementen last
getichtet und getirmet,
sy firmet
dyns fingers hoe kraft.

Er weiß uns auch genau darüber Bescheid zu geben, wie die Elemente innerhalb dieses eigentlichen Bezirks der Natur angeordnet sind (M. Kr. V. 2296ff.). Das schwerste der 4 Elemente, die Erde, liegt in der Mitte: *swer*, *trucken*, *kalt*, *swarz*, *schibelecht*. Dann folgt *der wak*, das Wasser.

Die erd es ummereifet gar
und muß ouch in dem zirkel stan,
darin es hiß Natura gan (V. 1204).

Darum ich [1]) einen zirkel maß,
klar unde bla: darinne gat
die luft, die selden stille stat (V. 2302ff.).

Sie scheint für Mügeln die eigentliche Durcheinandermischung der Elemente zu bewirken:

1) d. i. die Natur.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Den wak in ires flügels huf
gein berg in kraft sie füret uf,
und in der flügel münze sur
sie wellet hagel unde schur:
wann sie verstößet ir gefidr,
so senkt sie die zu tale widr (V. 1223).

Um ire schiben get das für:
licht, trucken, rot, weich unde heiß (V. 2306).
... von sines zirkels maß
ist aller elementen sloß;
sin schibe nimmer stille stet;
sin fluß uß der naturen get (V. 1191 ff.)

Also es übertritt sogar den Kreis natürlichen Lebens! Gewiß; denn auch an den Gestirnen des Himmels und seinen Sphären tritt es ja in Erscheinung.

Welch elemente sich verirt
in sinem kreiß es flammen wirt (V. 1195),
das für gar unverserit stat,
wie luft in sine schiben gat (V. 1315);

denn auch das unruhige Element der alles umtreibenden Luft vermag ihm nichts anzuhaben. Es löst alle Natur in sich auf, so daß wir wohl verstehn, wie natürliches Leben eigentlich erst unterhalb seines Kreises beginnen kann. Die Anordnung der Elemente ist also von Mügeln, den Himmelssphären analog, konzentrisch gedacht, und zwar den Gesetzen der Schwere gemäß. Die Erde wird ihm dabei richtig zur zentralen Kugel. Sie ist *schibelecht* (V. 2296), und nicht bloß ein planimetrischer *kreiß* (Bl. 171 b), wie sie sich unserem Auge im Schema darstellt, sondern ein dreidimensionaler kreisförmiger Raum; hat der *tzirkel* seiner *Geometria* doch umfahren

tiff und hoch der erden und yr breite
gemessen in rechter sasse yr seitte (Bl. 181 b).

Aber damit nicht genug. Mügeln zeigt sich auch über die Größenverhältnisse der Erde zum Weltall glänzend orientiert.

Nach aller meister fund
so ist die sunne hundert stund
sechs und sechtzig thu ich kund,
großer wann gantz die erde sie,

hören wir ihn dozieren.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Dann fährt er fort:

Der mande mynner ist
vil wann dy erde, künt myn list;

denn

der schyme, den dy hoe der erde hecket,
ist mynner wann die erde; wann sie sich strecket,
den manden er bedecket (Bl. 199 a).

Auch die wandelnden Planeten müssen ihm somit als Kugeln teils größer teils kleiner als die Erde erschienen sein. Die Sonne ist darunter allein der Spender des Lichts:

Keyn licht dy sterne han
recht sam der spigel sunder wan;
yr licht muß uz dem brunne gan
der sonnen, spricht der meister list (Bl. 171 b).

Wir sehen: Gestalt und Größenverhältnisse seines Weltbildes waren im wesentlichen dieselben, wie sie noch heute die Phantasie der Laien erfüllen.

Frauenlob, dessen Universum, wie wir bei Betrachtung des Himmels und der Sphären fanden, doch gleichfalls schon den alten geocentrischen Grundriß zeigt, spricht merkwürdiger Weise nirgends seine Überzeugung von der Kugelgestalt der Erde aus. Es mag das daran liegen, daß sein Blick im großen und ganzen weniger auf das Zentrum, auf der *elemente vach*, gerichtet ist. Finden wir doch für deren konzentrische Anordnung allein in diesem Ausdrucke eine Andeutung bei ihm. Und die wichtige Tatsache, daß die Erde innerhalb derselben wiederum den eigentlichen Kern ausmacht, wird für ihn nur durch jene Aufzählung der 4 Elemente als *luft*, *viuwer*, *centrum* und *daz vlêt* (M. L. 32, 2) erwiesen. Diese Stelle steht übrigens in genauster Parallele mit ein paar Mügelnschen Versen über die Eventualität einer abermaligen Sündflut:

Ab er das centrum roubet nu in tzornes flut,
so ist gesatzt in wandelunge gotes mut,
in bruch sin wort, das ist ein fremdes horen (Bl. 153 a).

Auch hier finden wir die Erde als den innersten Kern, als das eigentliche Centrum der Welt. Aber es kann

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

als wahrscheinlich gelten, daß sich für Frauenlob und Mügeln mit dem Begriff des Centrums die Vorstellung kugeliger Gestalt schon a priori verband. Jede Schießscheibe führt ja zu der Konsequenz, dem Mittelpunkt eines Systems konzentrischer Kreise, dem Centrum, die Gestalt eines weithin sichtbaren Kreises zu geben! Schließlich ist's überhaupt nicht recht glaublich, daß ein Mann wie Frauenlob über die sphärische Anordnung des Himmels und der Sphären so gut orientiert gewesen sein sollte, ohne von der eigentümlichen Gestaltung der elementaren Welt eine Ahnung zu haben. Erst Hans Folz scheint mit der Kunde des astronomischen Himmels auch die Lehre von der Kugelgestalt der Erde unerschlossen geblieben zu sein. Der Begriff des Centrums fehlt ihm ganz und gar. Was wir aber bei ihm vom Universum und seinen Sphären finden, ist zwar manchmal eine wertvolle Ergänzung oder Bestätigung des bei Frauenlob und Mügeln gefundenen meistersingerischen Weltbilds, aber doch so sporadisch, daß wir nicht daran glauben mögen, er habe es in seinem eigentlichen Sinn verstanden oder aus einer verstandenen vollständigen Überlieferung gezogen. So erinnert er uns einmal an jene bei Frauenlob und Mügeln oft wiederkehrende Vorstellung, daß der Allmächtige das Universum in seinen Händen oder in *sines herzens ring* (vgl. S. 103) beschließe:

> Er beschleust in siner hende
> all ding allß einen cleynen palle (10, 111),

wobei er aber gewiß nur an die Kleinheit nicht wie jene auch an die sphärische Anordnung der Welt denkt. Ähnlich hören wir an anderer Stelle, daß *Gott all geschaffen ding umbschliffen* (72, 62) habe, oder die göttliche Jungfrau wird als *zirckel der himel preit* (74, 82) vorgestellt, und doch hat der Dichter nur die Beschränktheit, nicht die Form der Welt im Sinne. Das Wort *firmament* zur Bezeichnung des gestirnten Himmels (87, 37) kennt er zwar, aber es spielt keinerlei wissenschaftliche Rolle bei ihm. Nach all dem werden wir ihm auch keine

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

besondere Kenntnis der Sphären zutrauen, weil er Gott einmal anruft als:

> Gepiter des weiten umcreiß
> der eussern spera und darpey
> was dein tiff gruntloß art do weiß (15, 2),

oder weil er von Maria als der *Virgo celestis spera und margarit* (34, 122) spricht, und an anderer Stelle (53, 51) den Schimmer des Regenbogens entstehen sieht:

> so von den obern speren
> die elementen rein
> sich zu den untern keren
> und sich mit in verein.

Er hat das alles zu wenig verarbeitet und geklärt, es steht zu vereinzelt und zu wenig verwoben. Darum verliert es natürlich keineswegs an Bedeutung für das Gesamtbild. Eine Rolle von einiger Bedeutung spielt von allen kosmologischen Begriffen bei Folz allein noch die „Natur“. Und sie begegnet uns in Zügen, die noch lebhaft an die Gestalt der allegorischen Frau *Werlt-Nature* Alanusscher Konzeption erinnern. Es kommt ihr dem Schöpfer gegenüber immer noch eine gewisse Selbständigkeit zu. Gott hat das *werden der creatur durch die nature geordnet* (59, 43). Ihre *list* gibt dem *bockes blut zu formen und zu pillden* den Stein, *der aller herten wider* ist, und

> rein heslins plut naturez kunst
> gipt, das es zewhet auß der hicze dunst;
> der giffte steur
> durch ez wirt schnel verdriben (55, 79).

Aber was das Wichtigste ist, auch die Vollkommenheiten *der menscheit* werden *noch der hochsten wel* von der Natur verteilt (34, 256). Sie ist Herrscherin über ihr ganzes Reich! Gleichwohl dürfen wir nicht vergessen, daß sie von Gott gesetzt ist. Sie ist jene *behausung weit*, die er, *ein schawer aller seiner schar* (15, 12. 24), der Kreatur angewiesen hat. Er hat alles, was innerhalb ihres Bezirks geschieht, an bestimmte Gesetze gebunden. Aber

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

natur noch zeit einfluß noch schein
in Got wurcklichen wurden nye,
wan all wurckung von Got auß got (35, 112).

Er ist nicht an die Gesetzmäßigkeit natürlichen Geschehens gebunden! In der Überwindung der Naturgesetze tritt die Fülle seiner Macht vielmehr erst eigentlich zu Tage:

Was wider all vernunffte
und der naturen zunffte
erscheine ploß,
sol Got nit muglich seyne? (18, 185).

Nein, *das nach der naturen lauffe, widerwertig zu sprechen ist* (59, 47), ist darum noch nicht unmöglich. Aber es ist nur Gott möglich, und im über- resp. widernatürlichen Handeln erkennen wir eben — wir haben hier denselben Gedankengang wie bei Mügeln und Frauenlob — die Gottheit gewissermaßen auf indirektem Wege. Hans Folz geht, was natürlich unlogisch ist, in seinem Übereifer sogar so weit, daß er auch wieder innerhalb des Bezirks der Natur Analogien widernatürlichen Geschehens sucht, so (59, 45) für das *werden* von *creaturen an steur menlicher zunfft.* Aber das ist eine Entgleisung; denn im allgemeinen können auch bei ihm *wider naturen norme* nur wirklich göttliche Handlungen sein, vor allem das Eine, daß *der her Cristus an sich nam menschlich forme* (34, 236). Aber wie er *wider naturlich art* von der Jungfrau empfangen wurde (58, 31), so wurde er auch *wider naturlich art geporn* (35, 168), und überhaupt war sein ganzes Erscheinen in der Welt *ganz uber die nature*! Daß Frau *Werlt-Nature* hiermit ein bitteres Unrecht geschieht, und daß sie eigentlich Grund hätte, sich darüber zu beschweren, auch an diese Anschauung, die uns schon bei Frauenlob entgegentrat und so drastisch an die Besonderheiten der diesseitigen Welt gemahnte, finden wir bei Folz charakteristische Anklänge. *Wo wart ye die natur so ser gesweiget* (67, 58), als da die göttliche Jungfrau Gott gebar? *Naturen ban hat sie gedaupt gotlich*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

und wunderhaffte (63, 30); *dorin naturen werck was plint* (34, 389)!

Wie groß aber trotz aller Ähnlichkeit die Kluft zwischen dem Naturbegriff des Folz und dem seiner Vorgänger ist, geht daraus hervor, daß er ihre Eigentümlichkeiten nicht mehr wie jene auf ihre Beziehungen zur Materie, auf *der naturen grunt* zu basieren vermag. Von der *Materig* ist nur ein einziges Mal die Rede, und zwar als der notwendigen Unterlage der Priesterworte beim Abendmahl (76, 38. 51). Wir würden den Leib des Herrn nicht erhalten, wenn sich dieser nicht unter dem Wort des Priesters aus der Materie entwickeln könnte, wie wir kein Feuer erhalten, wenn wir es nicht aus dem Stein schlagen. Ohne Stein kein Feuer, ohne Materie kein Leib Christi. Es ist ohne weiteres klar, daß man auf Grund dieser einzigen Stelle nicht von der Materie als einem für Folz gültigen allgemeinen Begriffe sprechen darf, selbst wenn sie uns hier, wie bei Frauenlob und Mügeln, als körperlich-feste Unterlage eines geistigen Prinzips erscheint. Die Vorstellung der Materie als *understende der form*, als *undersatzes* der Elemente, wie wir sie von Frauenlob, als des substanziellen *grundes der natur*, wie wir sie von Mügeln her kennen, trifft für Folz schwerlich zu. Auch der Begriff der *substanze*, mit dem er in Trinitäts- und göttlichen Wesensfragen so gern operiert, bringt uns nicht weiter. Auch sie hat keine allgemeinere Bedeutung für ihn. Allenfalls, daß er zwischen göttlicher und menschlicher Substanz scheidet. Aber diese Unterscheidung führt ihn zu keinem andern Schluß, als daß die Gottheit, wenn aus 3 Personen, so doch aus einer *substanz*; Christus, der Gott-Mensch dagegen, trotz der Einheit seiner Person aus 2 Substanzen bestehe, zu denen sich in seiner Seele die dritte hinzugeselle (35, 147). Vergebens würden wir auch nach einer Verknüpfung der vier Elemente mit der Materie bei ihm suchen. Kaum daß er sie einmal aufzählt (15, 6; 67, 61). Einen Hinweis auf ihre sphärische Anordnung

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

erhalten wir allein in jenem schon erwähnten Gedicht vom Sakrament der Transsubstantiation. Hier (76) ist vergleichsweise von des *feyrres spera rein ob des obersten lüftes reich* (76, 31) die Rede, und zur Ergänzung jenes Mügelnschen Verses, der uns belehrte, daß des Feuers *fluß uß der naturen get* (M. Kr. 1194), d. h. daß es seinen Kreis verlassend auch in die Sphären des astronomischen Himmels schwärmt, erfahren wir weiter auch: *wie nün sein würkung ist gemein alhie aüf dieser erden deich* (76, 32 f.). Wir könnens mit jedem Stahl aus dem Stein schlagen. Es ist das Element, welches, obwohl festgebannt *oben in seiner spera grat*, doch als das feinste und flüchtigste die ganze Welt durchdringt. Wir können das verständlich finden, wenn wir bedenken, daß sich nach Mügeln ja alle Elemente, die sich in seinen Kreis verirren, in Flammen auflösen — Hans Folz ist sich aber der kosmischen Tiefe seiner Bemerkung sicher nicht bewußt gewesen.

Um uns über das Verhältnis der Elemente untereinander und zur Materie zu orientieren, müssen wir zu Frauenlob und Mügeln zurückkehren. Wenn das Feuer das flüchtigste und reinste der Elemente ist und sein Kreis deshalb von der ganzen Natur der Gottheit am nächsten, so ist die Erde recht eigentlich das Element der Elemente:

> ... wann uf ir nu
> die tir gemeinlich suchen ru!
> der salamander in dem für
> nicht lebet sunder erden stür,
> noch in der luft gamalion.
> und sold der fisch die erde lan?
> tar er nicht von ir nemen nar,
> des wags er wer versumet gar.
> sie ist der elementen grunt! (M. Kr. V. 1241 ff.)

Mit dem *tir* ist aber keineswegs bloß die unvernünftige Kreatur gemeint. Vielmehr bewegt sich auf der Erde alles die Natur erfüllende organische Leben, alles *was uff dem centrum ist* (Müg. Bl. 178 a), oder *was das*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

zentrum wunders treit (M. Kr. 2585). Vor allem begreift der Mügelnsche Begriff des *tirs*, wie das aus zahlreichen Stellen hervorgeht (182 b. 270 b; M. Kr. V. 1970. 2381 und vielen andern mehr) auch den Menschen mit ein. *tir* bedeutet für Mügeln nicht bloß *bestia*, sondern auch *animal*. Dem *tir* in erster Linie eigentümlich ist nun das *materien han* (Müg. 185 a). Die Materie ists, die es im Gegensatz zu höheren Wesen an das Centrum bindet und macht, daß es *mus tzuval lydenn* (Müg. 147 a; 152 b). Am *tir* werden uns auch ihre Beziehungen zu den Elementen am deutlichsten. Die Materie als solche, d. h. als einheitliche gleichförmige Masse, kommt ja nicht mehr in der Natur vor. Sie existierte nur zu Anfang der Welt, als jene *zwo wandelunge gottes* stattgefunden hatten, deren erste die Ideen und deren zweite eben die Materie zu Wege brachte (Müg. 146 b). In diesem Sinn kann Mügeln (156 a) wohl sagen:

In der naturen grunde saget dir myn ticht
do schelt der mensche, esil und der ochse nicht,
sy sind uß einer masse gar gewercket:
die erste materie, die ist aller libe grunt,
uß der sich had der mensche, vogel, fisch entzund
und alles, das der hymmel had betzerkelt.

Daß aber *was forme und materie had, des masse was von ewicheit gemeine* (Müg. 156 a), das hindert nicht, daß jetzt

... ein iglich tir
sich sacht uß elementen vir
uß erd, uß luft, uß wag, uß für (M. Kr. 528).

Wie diese vier Elemente aus der *ersten materie* zustande gekommen sind, wird freilich weder von Mügeln noch von Frauenlob klar ausgesprochen. Jedoch scheint ihre Auflösung in die vier *complexen*: warm, kalt, feucht und trocken, wie sie Frauenlob in einem besonderen Gedicht (240) gibt, nur den Sinn zu haben, ihr Zustandekommen aus einer Mischung verschiedener Zustände ein und desselben Grundstoffes zu erklären. *Noch koment sî zesamene wol*, obschon *ir art ist underscheiden!* Nichts anderes

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

kann Frauenlob mit diesen Worten an oben genannter Stelle gemeint haben! Wie lange diese Umbildung der Materie durch warm und feucht zu Luft, kalt und feucht zu Wasser, warm und trocken zu Feuer, kalt und trocken zu Erde schon her ist, oder ob sie etwa doch noch immer von neuem stattfindet, auch das muß dahingestellt bleiben. Vielleicht beansprucht Frauenlobs Vers:

ein lang matêrjen alters vol
ein elemente heizet wol (239, 17. 18),

als Antwort auf diese Fragen aufgefaßt zu werden. Sicher ist nur, daß er sowohl wie Heinrich von Mügeln *die tir die uß den elementen vir gemachet sint und ouch gesatzt* (M. Kr. 2035) unter dem Gesichtspunkt der Komplexionen zu betrachten gewohnt ist. So spricht er Kalt und Trocken dem weiblichen, Warm und Feucht dem männlichen Geschlechte zu (M. L. 9, 3; 10, 1, 2). Und Mügeln gibt die der mittelalterlichen Medizin längst geläufige Theorie von der nach den Komplexionen vierfachen *art der menschen* (Bl. 205 b—206 a). Der *Sanguincus had die art der lufft: fuchte, warm*, der *Colericus fures art: trocken, heiß! Wages art: fucht, kalt* macht den *Flegmaticus, irdische art: trocken, kalt* endlich den *Melancolicus*. Manches *tir* mag dabei von der einen oder andern Qualität etwas zu viel abbekommen haben. Da muß denn Frau *Phisica*, in welcher *kunste her Galienus herschen wil* (Müg. Bl. 182 b), beispringen.

Ab dürre, fücht adr überkalt
adr hitze hab das tir ersnalt,
das sich sin leben neigen wil,
min kunst es uf sin erstes zil
leitet, so das es sich enthelt,

sagt sie in der Meide Kranz (531 ff.). Das *leben* in der Rechten, den *tot, den tiren von naturen not*, in der Linken (M. Kr. 521 ff.), achtet sie darauf, daß

das trocken sich der fuchte icht entzage!
kalt und warm sy helt in glicher wage (Müg. 182 b),

und *gibt dem tire stür* (M. Kr. 530) nach den geheimnisvollen Gesetzen der Elemente.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Wissen sich die Meistersinger demnach die Beziehungen der Elemente zur Materie so zu deuten, daß sie in der Theorie der Komplexionen eine ausreichende Erklärung für das Zustandekommen der individuellen Lebensformen erhalten, so genügt ihnen diese doch keineswegs zur Erklärung des Lebens überhaupt. Was das Leben eigentlich ist, darüber weiß uns Mügelns *Phisica* (V. 523 ff.) gleichfalls vortrefflich aufzuklären:

Sie sprach: das leben ist ein wegn.
die wil ich se das tir sich regn,
so merk ich, das des lebens geist
mit kraft in tires herzen reist.

Das Leben ist Bewegung, Bewegung aber ist die Kraft des Geistes! Der Geist erscheint somit selber als Prinzip der Bewegung. Er hält die Elemente im *tir* zusammen und in ständiger Bewegung. Verläßt er den Körper, so fallen sie in ihre alte Formlosigkeit zurück: *Swaz von der erden komen ist, daz wil si wider und ieslich elemente ouch*, wie Frauenlobs Frau *Werlt* (432, 1, 2) richtig bemerkt. *Ez kumt ie wider swaz natûr ûz im rücket!* (Frl. 239, 19). Diese Belebung aber empfangen die *tir* unmittelbar aus den Kreisen des sphärischen Himmels: *ir wegen nach den speren gat, davon si storen und gebern liden* (Bl. 153 b). Die *kraft der speren* (M. Kr. V. 1857) aber, *die sich von e bewegten ye* (Müg. 199 a), resultiert gleichfalls wieder aus ihrer Beseelung: *Des manden schus in wochen viern sich umbereyfft nach sines geistes triben* (Müg. 147 a). *Geiste* sind es, die *triben, die speren und die schiben des hymmels* (199 a): Geister oder Engel! Aber

die engel wegten nimmer glich
wern sie nicht gottes fride rich (M. Kr. 1977).

Ihre Bewegung hängt wieder von Gott selber ab. Von *siner kraft* sind sie *geeygent den lymmeln und den speren* (Bl. 146 a). Er, der absolute Geist, ist auch der Grund ihrer Bewegung und damit des Lebens überhaupt:

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Die speren er in stetem louffen haben wil . . .
yr stetes wegen gibet leben sunder wan,
ab sy got nicht in stetem louffe hette getan,
so were kein thir nach der naturen worden (Müg. Bl. 147 a).

Wir sehen: das Leben als Bewegung wird von Mügeln unmittelbar auf ihn zurückgeführt. Selbst *unwegelich* (M. Kr. 646) ist er doch *der erste weger* und *weget tuglich von der geiste schicht* (Müg. Bl. 199 a). *Wo das sin wegen wer verspard, mensch, engel, thir syns wesens must enperen* (Müg. 145 b). Er ist es, der als

. . . die erste weglichkeit
den louff den schiben gar bereit;
wann sie von irem rucke gen
und mugen stille nicht gesten.
ir sult geleuben mir fürwar:
die tir sich müsten stören gar,
wo das der himmel stünde stil!

So wird es uns (M. Kr. V. 2323) zur größten Deutlichkeit gebracht, einmal daß das Leben eine Kraft ist, sodann aber, daß es die Kraft des göttlichen Geistes ist, die es nicht nach Willkür, sondern nach einer bestimmten Ordnung und Folge in der materiellen Welt hervorbringt.

Hier in den kosmologischen Gedankengängen der meistersingerischen Philosophie erscheint uns diese Kraft naturgemäß als Bewegung, als *ein wegen.* Frauenlobs idealistische Spekulation hatte sie uns aber schon als *êre* und *minne* gezeigt. Das Streitgedicht zwischen *Minne* und *Werlt* rückte die *Minne* ja sogar sehr intensiv unter den energetischen Gesichtspunkt, um sie zum obersten Prinzip zu machen. Sie war nicht nur die *kraft*, in der Gott die Welt geschaffen, sondern durch ihre Funktionen *lieb unde lust würket* sie *allez daz der tac erliuhtet* (424, 6). Mit Stolz konnte Frau *Minne* von sich sagen:

Min kraft gar alle diet ernert,
daz sus, daz sô: niht min sich wert (430, 11).

Der Gedanke, daß ihr auch Bewegung zukomme, liegt dem auf sie angewandten Begriffe der Kraft unaus-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

gesprochen, aber deutlich fühlbar zu Grunde. Ihr *würken* kann nur Bewegung sein! Wie könnte Frauenlob in seinem Minneleich von jenem *dunstlichen bilde, halp magt, halp man, geteilet nach der lenge, daz truoc die vier complexen wilde in sîner hant* und *vlôz in twalmes henge* (M. L. 9), als einer *forme* d. h. „Allegorie“ der Minne, sonst sprechen:

diu forme worhte sunder wevel
die vier complexen dicke in ein
niur mit der ougen widerhaft.
diu forme hiez der Minnen kraft;
von tougen buochen daz erschein (M. L. 13).

Er denkt sie sich als bewegende Kraft des göttlichen Geistes, die die Elemente *durch der ougen widerhaft* aneinander treibt und zu neuer Mischung *(complexion)* bringt. Wir haben in seiner *Minne* auch nur jenes die ganze Welt durchdringende *wegen*, dessen Verlauf uns Mügelns kosmologische Gedanken so treu wiedergeben, vor uns.

Kann es Wunder nehmen, daß das Mittelalter, die Gesetzmäßigkeit dieser Kraft überschätzend, auf die Idee kam, aus den Bewegungen der Sphären des Himmels den Willen Gottes zu lesen, zu ergründen, was seine Absicht mit den Dingen gewesen, und was von ihnen nach Art ihrer Zusammensetzung zu erwarten? Weit entfernt, ihr Entstehen dem Aberglauben zu verdanken, ist die Astrologie allein unter dem Eindruck der strengsten Gesetzmäßigkeit des natürlichen Geschehens geboren. Das Schicksal eines Wesens oder Unternehmens aus der Konstellation des Himmels zur Stunde der Geburt oder des Beginns lesen zu wollen, hat nur für den Sinn, der davon überzeugt ist, daß alles Geschehen nach ehernen Gesetzen durch die Bewegungen der himmlischen Sphären hervorgebracht wird.

Diese Bewegung nun, so einheitlich sie auch ihrem Verlauf und Zweck nach erscheint, wird von der mittelalterlichen Astronomie doch als recht kompliziert verstanden. So heißt es bei Mügeln:

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Zwefaldik (ist) der louf
des himmels, der uß gotte trouf:
der erste louf von orient
des himmels hin gein occident (M. Kr. 483).

Das ist neben der schon erwähnten einmaligen Umdrehung des eigentlichen Firmaments oder Fixsternhimmels innerhalb von 36000 Jahren vor allem das auch von Gott bewirkte *tegeliche wegen* (M. Kr. 488) des gesamten Himmels. Ihm gegenüber haben die Sphären des Himmels noch ihre eigentümliche Eigenbewegung. Von der Umdrehung der achten Sphäre als dem Fixsternhimmel war eben die Rede. Aber: *die ernden stern in louffes var stet gein dem firmamente müssen streben* (Bl. 147 a). Während das Firmament, von Gott selbst getrieben, auch in seiner Eigenbewegung noch der Richtung des *von oriente wegenden schephers* (Müg. 145 b) folgt, müssen der *speren geiste gein im wegen*. Für die von den Engeln bewegten 7 Planetensphären resultiert also die Bewegung *von occidente* (145 b) *gein oriente* (M. Kr. 490).

Da von die thir yr wesen gar,
die in dem centrum sind, nemen yr leben (147 a).

Die belebende göttliche Kraft wird der Erde unmittelbar durch die Planeten vermittelt. Sie fördern oder hemmen die Komplexionen des *tirs* ihrer Eigentümlichkeit gemäß:

Kalt trocken ist Saturnus sam die erde,
fucht und warm ist Jupiter der werde (Bl. 185 b)!

Doch *was yr hoes wircken kan* (Bl. 199 b), hängt, das dürfen wir nicht vergessen, ganz von ihrer Beeinflussung durch das Firmament ab. Diese gibt sich dem Astrologen in der Stellung der 12 Bilder des Tierkreises zu erkennen. Mügeln, der sie uns wiederholt aufzählt und als gut oder schlimm charakterisiert, gelten sie als *der planeten huselin* (182 a, 185 b, 199 b). Was das heißt macht uns ein Beispiel am deutlichsten. *Saturni huselin* ist, so erfahren wie Bl. 185 b, der *wasserman*. *In dem had er sine wirde*. Als es sich einmal *schickte, das her Jupiter gefugit saß mit ym in einer wirdickeit,*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Saturnus der krafft
sins huses da wart segehafft
und drang her Jupiter in hafft.

Das größte Leid der Tiere war die unmittelbare Folge: Jupiters belebende Kraft war lahm gelegt, *Saturnus weckte todes brunst.* Eine ebenso ungünstige Konstellation gibt sich z. B. im *krebs* kund,

wann in dem zeichen get der man,
so saltu alle teiding lan:
welch dink darinne wirt geborn,
daran die arbeit ist verlorn (M. Kr. 2433),

während dasselbe Gestirn einen günstigen Einfluß ausüben soll, wenn es im Zeichen der *Gemini* steht:

Welch man darinne sune gert,
der blibet selden ungewert,
wo das der man darinne get
und es gericht gein osten stet (V. 2413).

Im übrigen verliert Mügeln allerdings oft den richtigen Gesichtspunkt bei der Besprechung des günstigen oder ungünstigen Einflusses der Zeichen des Tierkreises auf die Welt. Wenn er z. B. vom *Scorpio* sagt:

Welch ding in disem tzeichen man begynnet,
gar selden es ein gutes end gewynnet (200 b)

oder vom Wassermann:

Sind menschen der wasserman
heckte, so muste es so ergan:
des menschen bilde lide not (186 a),

so vergißt er, daß ihr Einfluß erst auf die Planeten geht. Ob dieses oder jenes Zeichen für den Menschen Bedeutung hat, hängt — für unsere beschränkte Einsicht wenigstens — doch ganz davon ab,

wie die planeten gan
und wie das sy yr husel han (Bl. 199 b).

Bei Frauenlob tritt dieser Mechanismus des Lebens fast deutlicher hervor als bei Heinrich von Mügeln, obwohl ihn dieser ausführlicher und mehr im Detail behandelt.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Planêten weben
und ouch ir hôhez tirmen
dînen lîp beschirmen,

ruft er (130, 8) Herrn Gerhart von der Hoye zu.

Mit wîsheit diu complexie dîn ist an dem orte gestâlet.

Seine Komplexion ist „von Anfang“ — oder soll man lesen „an ihren Grenzen“, also „gegen die Außenwelt“ — von der göttlichen Weisheit wie Stahl gehärtet. Wie die göttliche Weisheit aber wirkt, das wissen wir ja: eben durch *das wegen* der Sphären, dessen Sinn die Astrologie aus dem *tirmen*, (Frl. 130, 8. 9; 313, 16; U. Fr. L. 17, 23), *terminieren*, Wandeln der Planeten an bestimmte Plätze zu erkennen strebt.

Welch grandiosen Hintergrund eine derartige Weltanschauung für das menschliche Leben abgibt, tritt sehr schön in Frauenlobs Klage auf den Tod Konrads von Würzburg, des Meisters der *geviolierten kunst*, ans Licht.

Ach kunst ist tôt! Nu klage, armônîe,
planêten tirmen, klage niht verzîe,
pôlus, jâmers drîe (313, 15).

In dieser Dreiheit ist das ganze sphärische All, die ganze räumlich zeitliche Welt apostrophiert. Ihr gilt der Verlust. Klagend soll sich das Universum in seinen Angeln drehn, wenn Konrad beim Eingang in *daz niuwe leben* zum ersten Mal seiner *süezen armônien klinc* (M. L. 16, 4) vernimmt. Die transscendente Welt aber mag sich zum würdigen Empfang des unvergleichlichen Mannes rüsten:

Genâde im, süeze trînitât,
maget reine, enpfât,
ich mein Kuonrât
den helt von Wirzeburc! (313, 18—21).

Bei Hans Folz hat die meistersingerische Phantasie ihren himmelstürmenden Flug verloren. Die Astrologie ist nicht mehr der Gipfelpunkt aller irdischen Weisheit. Die Zeiten haben sich sehr geändert, und nur *Weltlich Dorheit* spricht noch (52, 181—184):

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ez sint ye planeten und ouch zeichen
und einflus auch dez gleichen,
dar durch der mensch erreichen
von not muß seinez endez zil.

Der Realismus scholastischer Weltbetrachtung ist einer mystischeren Denkweise gewichen.

Es erübrigt nun noch ein Blick auf die Kehrseite jener meistersingerischen Lebensauffassung. Beruht das Leben auf einer von Gott ausgehenden durchs All fortgepflanzten und im Individuum schließlich zu Tage tretenden Bewegung der Materie, so muß der Tod ein Aufhören oder Nachlassen dieser Bewegung sein.

Kunst der naturen wil,
wo das des hymmels spere stil
stunde, sich storten ane tzil
die tir, die hie materien han (Müg. Bl. 185 a).

Mit der Bewegung zieht sich aber auch *des lebens geist* aus dem Körper des *tirs* zurück. Der physische Tod tritt ein, das *storen*, wie ihn Mügeln (153 b, M. Kr. 2328) nennt. Unsere bisherige Form wird zerstört. Die zerfallene Materie aber drängt zu neuer Gestaltung.

Materien buwe eyn iglich thir muß liden we
und komet naturlich in die forme nymmer me,
sin bilde sich verwild in fremdem bunde (Müg. 152 b).

Mit allen übrigen irdischen Wesen mags damit aus sein. Beim Menschen aber hat der aus dem Körper gewichene *geist des lebens* zunächst noch die Eigenschaften einer unsterblichen Seele. Vom Geist des Menschen und seinen Schicksalen nach dem Tode wird denn auch — bei Frauenlob und Mügeln wenigstens — fast ausschließlich als von der Seele gesprochen.

Die Betrachtungen über seelisches Leben und Sterben führen uns eigentlich schon aus der physischen in die theologische Spekulation.

Die Unsterblichkeit wird der Seele aus der Bibel vindiziert. Da sie Dogma ist, läßt sich vom Tod der

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Seele eigentlich nur metaphorisch sprechen. Aus dem völligen Vergehen wird ein ewiges Sterben, ein ewiges Elend am Ort des Bösen.

Der Frauenlobische Idealismus indessen zeigte uns schon, wie wenig die theologische Logik der Meistersänger den verführerischen Konsequenzen alter Philosopheme Widerstand leistet. Ehre, Ruhm, Genannt- und demzufolge auch von Gott Gedacht-werden ist Leben, Vergessenheit ist Tod, Vernichtung! Die Seele des Menschen aber ist sein Begriff. Sie entäußert sich schon auf Erden jeder Realität, wenn sie seine Grenzen verläßt; denn nur was Gott gedacht und gesetzt hat, ist gut und wirklich, alles Böse ist unwirklich, Trug und Schein! So klang es aus Frauenlobs idealistischen Gedankengängen. Die Hölle aber mit allen ihren Schrecken und Qualen ward dabei zur bloßen Metapher für die Schrecken des Nichtseins.

Gleichwohl dürfen wir nicht vergessen, daß Frauenlob nicht aufhört von ihr zu sprechen. Er lokalisiert sie nur nicht. Aber es würde gewiß schon zu weit gehen, in diesem Mangel mehr zu sehen, als einen Beweis für die Ablenkung des Interesses Frauenlobs auf das idealistische Gebiet. Die Unverträglichkeit einer Existenz des Bösen mit einer Welt idealer Prinzipien ist ihm schwerlich ernster zum Bewußtsein gekommen.

Immerhin berührt es eigentümlich, daß man erst bei Heinrich von Mügeln, der schon so weit vom Frauenlobischen Idealismus entfernt ist, einen deutlichen Versuch findet, das Böse an der Stätte des ewigen Todes in der realen Welt des geocentrischen Universums zu lokalisieren. Mügeln spricht von der *helle gluet* und *yrer speren kreyß* (148 b) und sucht diesen jedenfalls im innersten Kern des Centrums, wo sich schon die Alten ein Centralfeuer dachten. Während also die Unsicherheit in der Plazierung der Hölle für Frauenlobs Idealismus charakteristisch sein mag, finden wir bei Mügeln jene Konsequenz einer realen Existenz des Bösen deutlich an die

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Gedanken der alten Kosmologie angegliedert: ein Symbol für die Gewalt, mit der sich die theologische Spekulation alle andern Gedankengänge immer wieder dienstbar macht. Die Sünde und ihr Vater, der Teufel, haben, den Lehren der Bibel gemäß, einen Wohnsitz in der idealen Welt Platos und des Platonismus erhalten.

Die ganze Betrachtung der Welt, ihrer Entstehung, ihrer Ordnung und ihres Zweckes, rückt damit unter den Gesichtspunkt der Bekämpfung des Bösen. Diesen aber gibt allein die Theologie, die christliche Lehre von Gott und seiner Absicht mit der Welt.

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

3. Kapitel: Theologie.

Der jetzigen Welt mit ihrer mannigfachen Trübsal und ihrem bitteren Tod ging einst ein besserer Zustand voraus, ein besserer Zustand des Menschen und seiner ganzen, um seinetwillen erschaffenen, irdischen Umgebung. Aber auch diese paradiesische Welt ist nicht die erste im göttlichen Schöpfungsplan. Dieser zielt vielmehr zunächst auf das, ebenso wie Gott, zeit- und raumlose Geisterreich der Engel. Vermutlich steckt hinter dieser Vorstellung von der ersten Phase des christlichen Weltenlaufs nichts anderes, als der alte platonistische Gedanke vom Heraustritt der Ideen, des *λόγος*, aus Gott, angepaßt an die alttestamentliche Lehre von den Engeln. Es ist die erste der *zwo wandelunge gottes vor des himmels buwe* (Müg. 146 b), da *er machte nuwe, das in formen ee das nuwe ny was worden*, wie Heinrich von Mügeln (146 b) sagt, die der christlichen Vorstellung vom Reich der Engel als ewiger raum- und zeitloser *geiste* (M. Kr. V. 362) zu Grunde gelegen haben muß. Sie haben — zwar von Gott *gesacht*, aber nicht *tzu tzyd gemacht* (146 b) — *ein wesen ane valles bruch uß ewiglichen sachen*. Die zweite *wandelunge: da hymmels werg reyfft der materien orden*, die dann, wie wir gesehn haben, erst den eigentlichen Stoff zum *buw* des astronomischen Himmels gibt, wird — so werden wir hiernach denken müssen — erst eingetreten sein, als die rein geistige Welt Gott nicht mehr genügte. Hans Folz, der den Himmel bekanntlich ganz unastronomisch nur als den

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

mystisch-biblischen Wohnsitz Gottes und der himmlischen Heerscharen betrachtet, vermag die Vorstellung vom „geistigen Reich“ aber nicht so scharf von der Schöpfung der räumlich-zeitlichen Welt zu trennen:

Ein keyserlicher trane
gepawen wart so schane
voll aller wun
und uberclaren lichte,
darin vergessen nichte;
stern, man und sun
gunden zusamen prehen,
und unzall jungling, der geschig
was frey und unverdrossen (4, 82—90).

Und hat auch

Got eins mols die geist alle
geschaffen lauter engel clar
on merung noch gepurte
und hatten freyen willen — —
zu poß oder zu gute (12, 97—103),

so sind sie ihm doch ganz gewiß weder raum- noch zeitlose Wesen wie für Heinrich von Mügeln. Für das Gesamtbild kommt hierauf aber nicht viel an. Ob sich die Meistersänger das Universum schon zur Zeit des englischen Reiches vom Firmament bis herab zum Centrum erbaut und ganz oder teilweise bevölkert dachten oder nicht, sein Herrscher, der Mensch, war noch nicht erschaffen. Das Interesse des *himelfursten* (Folz 55, 44) bewegte sich noch hoch oben in der Sphäre des *ewigen lichts* (75, 10). Sein Ohr erfreute sich am Jubilieren der *neün kore* (75, 12) der Engel (11), und sein Auge ruhte wohlgefällig auf dem, der *auß den der aller clerste* und *über die andern herste* (4, 91, 92) war, auf seinem Liebling *Lucifer*. In diesem aber trügt ihn sein eigenes Werk. Er, *Lucifer*,

het allß pald alle selikeyt,
dar zu die aller hochsti eer
und nach Got die oberst clarheyt
. . . ym verpflicht,
und prach noch hoer sich:
gleich zu werden Got seinem hern (25, 94—100).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Irgendwie hat sich ihm ein Blick in den Fortgang des göttlichen Schöpfungsplans eröffnet. Er

vermeynet . .
des rates han ein wissen
der dreyer ym beschlissen (4, 93).

Er erkennt *sam in figure*, also symbolisch, wie man etwa später aus dem feurigen Busch auf die unbefleckte Empfängnis der Maria schließen konnte,

wie zwu ungleich nature
durch gotlich krafft
wurden vereynet nune (12, 55—57),

ohne zu ahnen, daß ja sein Abfall, seine Verstoßung und sein schlechter Einfluß auf die Welt erst die Veranlassung zur Vermischung der Natur Gottes mit der seines Geschöpfs werden sollte. Er deutet *die figure* der Vereinigung Gottes mit einer niederen Natur auf sich!

Welches in im yn so verirt
und gab sich zu geferden;
meint frefflich nemen ane
gleich Got gotlich persane (12, 59—62);
hing an sich ein gesellschaft groß
der ding innen zu werden
beschlossen ym vorrate (4, 98—100).

Nur zu bald sollte ihm volle Klarheit kommen. Denn um dieser *anneidung der maicstat* (56, 9) willen *der küng sam starck ergrimmet* (4, 106), daß er ihn *mit allen sein genossen* (56, 11)

det . . pillich kern
vom hochsten funt
in den abgrunt (25, 105—107),

sie alle

. . in ein kerker hart verschloß
diff im herczen der erden (4, 107/108).

Für Folz also besteht die Erde schon bei Lucifers Fall. Im übrigen mögen wir uns denken, daß es mit der Schöpfung des Menschen jetzt auch erst zur Erschaffung seiner Welt kam.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Und warum sehnte sich Gott nach dem Menschen? Es war leer um ihn geworden.

Aus den neün koren gar
ir ane zall gefallen warn! (75, 12, 13).
Zw erfüllen ir schar (75, 16)
beschuff (Gott) ym andre kinde,
die er nit allso hoch an saczt,
auch nit so vil, sunder ein par alleine
(4, 109—111).

Ihm für den Verlust an himmlischer Freude ein besserer Ersatz zu sein:

dar dürch der götlich rat
Adam, denn ersten menschen, gepalsmiret hat! (75, 15).

In der materiell-fleischlichen Welt will sich Gott einen Ersatz für den an der geistigen erlittenen Verlust schaffen! Das ist ein Moment, welches wir uns immer vergegenwärtigen müssen, um den christlichen Gedanken vom glückseligen Wiederaufleben alles Erdenlebens in der Auferstehung des Fleisches zu verstehen. Es macht es auch begreiflich, daß Gott, die Zustände dieser Welt zu bessern, selber zu Fleische wird und beim jüngsten Gericht in leiblich-verklärter Gestalt erscheint.

Wer nun dieser ursprünglich ganz vollkommenen materiellen Welt ihren Wert für Gott genommen hat, ist natürlich kein anderer als *Lucifer*, er, der *ein anfang was* alles dessen, *das sint sund, laster, schand und smach* (Folz 36, 34). Den göttlichen Schöpfungsplan zu durchkreuzen, *schleich Sathanas listiglich zu Eve dar* (75. 18/19), *macht sich die zwey verschulden* (4, 115).

Besorget . . .
das von seym sam
ein creatur gancz millde
geeynt gotlichem pillde
hie würd (12, 70—74),

sucht er den Adam dieser Ehre unwürdig zu machen und tut doch damit gerade das, was allein das Herabkommen Gottes und den Fortgang des göttlichen Schöp-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

fungsplans eigentlich bewirkt! — Er flößt auch den Menschen die Sehnsucht nach den Früchten der Erkenntnis ein. Es gelingt ihm, auch sie zu einer *anneidung der maiestat* des *himelfürsten* zu verführen. Und so sehr diese auch neben seiner eigenen grundlosen Verderbtheit verschwindet, sie ist doch bedeutend genug, Gott für's erste die Freude an der Welt zu verderben. Er zieht zunächst sichtlich seine Hand vom Menschen zurück. Die „zwei“ *musten aus geswinde raumen die stat* (4, 118/119). Die Welt wurde der Schauplatz menschlicher Qual und Trübsal. *Der himelfurst 5000 jar erhertet waß in seinem zorn furwar* (55, 44/45).

Doch verlor der Mensch die Hoffnung nicht.

Ein new gesprech anfinge,
wie man sech in die dinge;
do wart ermant
ein schar, genant profeten,
sollten sich fleißig in der sach
üben und emsiclichen (Folz 4, 124—129).
Die schriben an einander,
concordirten allsander
gancz uber ein (4, 130—132),

nnd da *der heillig geyste durchreyste die herczen all der profetischen schare* (18, 22), wußten sie gar bald zu künden, *wie durch den fall Adams Got in der friste hie sollt annemen die menscheyt für das verpoten essen* (18, 28—30). So geschahs denn endlich, daß

Got an sach den schadenn
darmit dann was peladenn
alles geschlecht menschlicher creature (34, 22—25).
noch dem funfftausend jore
geschriren wart fur ware
fur ewigs leyt,
er ließ den trone zire,
do yn die parmung uberwant,
und kert yn armut here
in diß elend trubsale.
den als geschopff vor nie beschloß,
der ließ ein arme meit sich umbefahen (34, 43—51).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Damit war der entscheidende Schritt zur Wiederbringung der gefallenen Welt getan.

Die eigentliche Erlösertat Gottes interessiert den Meistersänger nun weniger von ihrer theoretisch-parä-netischen als von ihrer praktischen Seite. Das sitten-reine Leben Jesu, seine Predigt von der Einfalt des Herzens und der Liebe zum Nächsten, ja der ganze Verlauf dieses Lebens voller Wundertaten und Worte der Weisheit tritt in den Dichtungen der Meistersänger vollständig in den Hintergrund (vgl. Frl. 288). Was ihren Blick vielmehr auf diese Geschichte lenkt und ihrer Phantasie und ihrem Verstand Veranlassung gibt, sich mit diesem Stoff zu beschäftigen, ist in erster Linie der darin liegende Gedanke einer von Gott praktisch voll-zogenen Vergöttlichung des Fleisches. So nur kann es kommen, daß ihr Interesse am neuen Testament ein rein metaphysisches ist und in zahlreichen Gedichten über Empfängnis und Geburt, Passion und Transsubstantiation zwischen der Substanziierung des Göttlichen und der Vergöttlichung der Substanz, also zwischen Anfang und Ende der evangelischen Geschichte, hin und her schwankt. So ist's auch erklärlich, daß wir vom alten Testament und seinen auf den „Sprung Gottes in die Materie" (Frl. Kr. L. 13) mannigfach ausgedeuteten Geschichten im De-tail fast mehr erfahren als vom neuen.

Die Fleischwerdung Gottes (die Substanziierung des Göttlichen) hinwiederum — den mittelalterlichen Menschen so interessant wegen der Fülle der darin gebotenen metaphysisch-physischen Probleme, und den Dichtern darunter untrügliches Symbol der Aussöhnbarkeit himm-lischer und irdischer Liebe — ist doch nur das Präludium des eigentlichen Erlösungswerks. Dieses besteht für die Meistersänger in der Selbstaufopferung des einmal Fleisch gewordenen Gottes, im Übergang seiner gottmenschlich heiligen Substanz in unsere sündigen Leiber und die da-durch bewirkte Vergöttlichung der Substanz. Mit dem *pade seins kospern tewren plut verern* (Folz 8, 208.

Digitized by Google

Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

209) trat der langersehnte Akt der göttlichen Gnade ein. *Ein sper die seyten sein verschreit, darauß floß alle milde* (1, 143. 144). Dieselbe *milde*, die nach Heinrich von Mügeln

twank den waren adelar
an einen schrank in menschen far
(M. Kr. V. 1733 f.; Bl. 151 b),

die den Fürsten des Himmels als Vorbild aller irdischen Herrn unterm Stichwort des *waren milten* auch in seinem charakteristischsten Symbol zeigt:

Ich glich in gein dem pellican:
sin herze der in milde spelt
sin blut der küchel leben helt (M. Kr. 1760—62).

Dér erlösende Moment aber,

. . . do der pach,
der suben sacrament ursach,
so folliclichen fürher prach,
do von dem dot sterben geschach,
den unß der argen schlangen rach
pracht in dis jamertale (Folz 1, 288—283),

wird durch jede nachträgliche Feier des Abendmahls zur unversiegbaren Segensquelle für die Menschen. Dem Wort des Priesters ist es jederzeit möglich, die Hostie wieder zur *trôst bernden himelspîse* (Frl. 1, 3) umzuwandeln. Er nimmt — hierauf beruht, wie uns in zahlreichen Meistergesängen auseinandergesetzt wird (Müg. 203 b—204 a; 206 a; 206 b; Folz 18, 128. 129; 34, 534) die eigentliche Bedeutung der Kirche und der Priesterschaft — *den dritten ûz der êwigen drîvaltikeit . . . gewalteclîchen* und wandelt *schône in in ein brôt unt* gibt *ze niezen in ze trôst den sînen kinden* (Frl. 9, 7—12). In der Hand des Priesters wird Gott zum *mannabrôt*, zur *lebenden kost* (Frl. 1, 5), die uns von allem Fehl reinigt und vor des Satans Versuchung und List salviert, wenn wir sie reinen, versöhnlichen und reuigen Herzens genommen haben (vgl. auch besonders Folz 3, 24 ff.). *Die sô niht nemen das lebende brôt „wê in, wê in den touben!* (Frl. 5, 19). Sie essen es, wie ja noch Luther lehrt, ihnen selber zum Gericht! Diese

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

unablässig sich wiederholende Opferung Gottes zum *heiligen abendessen* wird zwar nicht im roh fleischlichen, aber doch jedenfalls im physischen Sinne verstanden. Sie ermöglicht die körperliche Teilnahme an einer seit Christi Tod immer wieder vollziehbaren Verklärung des Fleisches. Gott hat sich den Jüngern, wie wir bei Folz (24, 146 ff.) lesen, ja schon vor seinem Tod, bei der Einsetzung des heiligen Abendmahls, in dieser Verklärung gewissermaßen zu essen gegeben. Und hat dieselbe vor dem Tod auf dem Berge Tabor und bei den mannigfachen Erscheinungen nach dem Tod seine leiblichen Grenzen und Funktionen für das Menschenauge auch nicht aufgehoben, so ist sie doch wie *das weit und hoch corpus der sun* (24, 176), *das unzal augen mugen hie in sich begreifen, das doch ye eim iden leichtlich ist zu thun*, oder wie der *mon*, von dem es an anderer Stelle mit Beziehung hierauf bei Folz (76, 127 ff.) heißt:

wu naczt ein haüf
menschen gesamelt sent,
dy sechen in al vor in stan,
und welch aus in von dannen gen,
was weges ein yder vür nem,
get es mit itlichem aus den.

So ist's möglich, daß *dy ainig persan Christi*, Gottes verklärter Leib,

eins mals bewegt wer hin und her,
als man sicht taglich pey uns hye
ein priester ab, den andren aüff,
gen mit dem sacrament,
das nit allein an einem ort,
sünder an vil enden geschicht
(76, 119—124);

aber auch nicht nur heute und zu einer Zeit. Schon gleich nach seinem Tode war Gott in leiblicher Verklärung in die Hölle gefahren, von den Seelen der Väter aus des *hellewurms* (55, 49) Klauen zu befreien, was dieser sich während der 5000 Jahre göttlichen Zorns widerrechtlich eingefangen; und ohne darum seinen gött-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

lichen Thron wieder verlassen zu müssen, läßt er sich von den Tagen des Heils an immer und immer wieder stärkend in die Herzen der Gläubigen herab, bis endlich jener Tag hereinbrechen wird, an dem er, selber ein Leib, die Auferstehung alles Fleisches bewirken will.

Hans Folz weiß uns den Hereinbruch des jüngsten Tages mit allen Indizien der mittelalterlichen Eschatologie lebhaft zu schildern (5). Erst verbrennt die ganze Welt, dann erschallt das Signal des jüngsten Gerichts:

Wart nie erschröcklichers gehort,
allß so die stim der fier horn werden summen.

Aller Menschen Körper müssen dazu kommen.

Auch yde sel iren korper erkennet.

Gott selber aber erscheint, wie sich Heinrich von Mügeln ächt meistersingerisch ausmalt, als

der meister in des waren rechtes schule;
welch man der regil da enpirt,
der wirt gesült in flegetantis phule (148 b).

Die guten wirt man spehen
im lufft erschein mit aller zir und herlikeyt,
do wirt der schnöden purd so groß,
das sie sten auff der erd sam angepichte (Folz. 5, 120—123).

Und während die guten Menschen mit paradiesisch verklärten Leibern nach dem ursprünglichen Sinn des göttlichen Schöpfungsplans endlich in jene Lücken einrücken können, die der Sturz Lucifers und seines Anhangs um Gottes Thron gerissen,

werden all hellische geiste
mit den verfluchten menschen in abgrunt der hell
geworffen mit eim dunderschlag
einß wortes auß des strengen richters munde
(Folz, 5, 139—142),

wobei der *abgrunt der hell* wieder der Notausgang ist, durch den das Böse aus der ursprünglich guten Welt verschwindet.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Wir finden bei Hans Folz übrigens eine Stelle, wo er Gott ausdrücklich die Möglichkeit, das ja auch indirekt durch ihn geschaffene Böse zu vernichten, vorbehält.

An yn ist nicht beschaffen,
das sint sund, laster, schand und smach,
die Got darum vernicht und hart wil straffen;
des Lucifer ein anfang waß
durch sein große hochfart,
um welche er vernicht wart und verkart (33, 33—38).

Das also ist die Fabel des Weltgeschehens, wie es sich dem Christentum im Mittelalter darstellt, und wie wir sie unschwer aus Hans Folz' Gedichten herausheben können. Bei Heinrich von Mügeln findet sich mancher direkte Anklang, und auch für Frauenlob, dessen Gedankengänge mit ihr in keinem Widerspruche stehn, ist sie selbstverständliche Voraussetzung. Sie bildet für die Meistersänger den notwendigen Rahmen für die Tragödie des menschlichen Lebens. Ihre einzelnen Momente werden von der Kirche überliefert und als geoffenbarte Wahrheiten an der Hand der biblischen Bücher zum schlechthin unwidersprechlichen Dogma erhoben. Sie bildet die Grundlage und den Gegenstand der obersten aller Disziplinen des Mittelalters, der Theologie.

Überlegen wir ihren Gang und Sinn, so erkennen wir leicht, daß ihre ganze Handlung erst von der Entstehung des Bösen datiert, wie sie ja mit der Vernichtung desselben auch wieder zu Ende ist. Sie hat die Tendenz, das Böse zu verhindern, zu unterwerfen und schließlich zu vernichten.

Vor allem aber gibt uns ihr Verlauf den Grundriß des mittelalterlichen Gottesbegriffes.

Sie wird überlegt, entworfen und schließlich auch ausgeführt von einem zwar vollkommenen, aber gerade wegen dieses aus der Sphäre menschlicher Gedanken und Wünsche genommenen Prädikats, auch anthropomorphen Wesen, dem persönlichen Gotte. Als *Got, der al die*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

welt erschuof und vater unser ist (Frl. 407, 13), erscheint dieser gemeinhin als *der alte grîse* (Frl. U. Fr. L. 13, 11; 1, 1, 5, 15; Müg. Bl. 173 b; 209 b; 210 a). Er ist der steinalte Vater der Menschheit! Sein christliches Erlösungswerk bringt *den vil alten* auf Freiersfüße. Er wird der Keuschesten und Schönsten *alter friedel* (U. Fr. L. 13, 44; Müg. 173 a); und ihre Liebe ist der *born*,

> in dem des hymmels adelar
> sich jungt und sin gefeder gar
> (Müg. 173 a; 170 b; 183 b; 184 b).
>
> Alt er vor yr saß,
> des sy . . . maget jung genaß
> . . . griß vor aller ewikeit . . (Müg. 203 b).

Sie *sach in an, dô wart er junc* (Frl. U. Fr. L. 11, 12), *Got altissimus* ein *junger degen* (Frl. 8, 15, 19); und *jung der alte brach des fluches mure* (Müg. 203 a)! Die Idee des einen Gottes kann nicht energischer über dem Verlauf des Weltgeschehens betont werden. *Der alte grîse* vollendet seine Schöpfung als der *jungalte* (Fr. U. Fr. L. 7, 5)!

Aber wie sehr die Geburt des *kindes, das alt vor allen dingen was* (M. Kr. V. 167/68), bei Frauenlob und Mügeln auch unterm Gesichtspunkt des ursprünglichen und grundsätzlichen Monotheismus steht, gerade sie leiten doch jene eigentümliche Spaltung der ursprünglichen *unitas* Gottes in die *trinitas* noch bewußt und sichtbar von der Menschwerdung Gottes ab, eine Klarheit des Denkens, zu der Folz trotz erfolgreicher Bemühungen, sich aus den Umschlingungen des Trinitätsgedankens wieder zur wirklichen Erkenntnis der Unität Gottes durchzuringen, jedenfalls nicht mehr zurückgelangt.

Lesen wir bei Mügeln von Maria, sie *schepphte den dritten uß der dry* (154 b), und hören wir in der Meide Kranz die *Mildikeit* mit Beziehung darauf bei ihm sagen: *den dritten uß der dri ich sneit* (M. Kr. 1732), so erscheint diese Ausdrucksweise durchaus als *ὕστερον πρότερον*, wenn man bedenkt, daß von Maria ebendort vorher die Rede

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ist als *der meit, die dri personen span uß einem worte sunder pin* (M. Kr. 516); denn im Grunde wird die Dreiheit dann doch erst durch die Menschwerdung in Gott entstanden gedacht:

Marîa vleisches bleiche vrî
si spielt ûz eim persônen drî,

wie Frauenlob (231, 18) sagt. Die Person des leibhaftigen Jesus gibt erst das Analogon für die Personalbegriffe der Trinität, die andere sind als der ursprüngliche des persönlichen Gottes.

Aber Christus ist, und das kann man wieder nur unterm genetischen Gesichtspunkt angenommen haben, immer die dritte Person der Trinität.

Es steht hiermit in vollem Einklang, wenn von Gott vor dem Heraustreten des Sohns in die Welt auch als Zweiheit gesprochen wird. In Frauenlobs Versen:

von einem zwei der dritte entsprôz
unt wart nicht deste junger (235, 8. 9),

könnten wir diese Konsequenz des neuen Personengedankens, auf die ursprüngliche Einheit des *jungalten* angewendet, vor uns haben, von deren rätselhaftem Wesen Frauenlob an anderer Stelle sagte:

Wer kante gotes krefte,
dô er was in des vater geist?
niur êwikeit aleine
kant in unt sîner kraft volleist.

Gewiß, die Kräfte des Ureinen werden für uns erst beim Auseinandertreten der Trinität im Laufe des Weltgeschehens sichtbar (Frl. 231).

Gott außer der Zeitlichkeit als Zweiheit findet sich aber sehr charakteristisch auch bei Mügeln. *Von geysten zcwen*, heißt's hier vom Himmel und seinen Sphären (Müg. 147 b), *nympt er sin ewig bliben*, und nun von den beiden *geysten*:

der erste sam ein ende weget und heißet got,
der ander geist den hymmel wegit in der that . . .
den ersten, den ich han genant,
unwandelbar uß aller tzirkelye,
der wart gestricket in ein band:
dy mayd gebar uß den personen drien
den son alleyne sunder spot!

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Es ist niemand anders als der *jungalte* gemeint, Gott Vater, der *alte grîse*, an den sich vorm Auftreten des Sohns alle Vorstellung vom persönlichen Gott heftet. *Der ander* aber, *der den hymmel weget in der that*, ist der heilige Geist, Gott, angeschaut als allgemeine Kraft, wie er die Welt *actu* beseelt und durchdringt. Der poetische Begriff vom persönlichen Gott wird unterm Eindruck der Geburt Christi zur ersten, der philosophisch-allgemeine aber zur zweiten Person *der gotes trinitât* (Frl. 31, 18).

Scheint sich der Meistersänger die Spaltung des göttlichen Wesens zur Trinität so hier und da wirklich aus dem Erscheinen Gott Sohns auf Erden zu erklären, so bleibt es doch nicht dabei; denn alle jene Gedanken, welche, dem Platonismus folgend, in Christus nicht nur den Messias, sondern vor allem den Fleisch gewordenen λόγος, das Wort des Vaters, die Idee, in der Gott diese Welt in ihrem ganzen Lauf vorgebildet und erschaffen hat, sehen, drängen ihn dazu, die Spaltung über die irdische Geburt durch die Jungfrau hinaus in die Ewigkeit zu verlängern und zu vertiefen.

Folz bietet die Motive zu diesem ὕστερον πρότερον der Trinität vor der Menschwerdung Gottes noch deutlich genug, wenn er sie auch nicht mehr mit der irdischen Geburt des Sohns verknüpft und ihm die logische Quelle der Dreiheit des göttlichen Wesens so nicht mehr bekannt ist. Christus ist *Got vaters wort* (Folz. 28, 18) und zwar *das ewig wort* (Folz. 29, 78):

> ewiger weisheyt flute
> im sun besacht
> zu werden zeyt und friste (Folz. 4, 74–76).

Seine irdische Geburt ist eigentlich nur eine Wiederholung der ewigen Provenienz der Ideen aus Gott unter irdisch beschränkten Verhältnissen:

> Gottes sun
> zeitlichen
> ein sun der meit hie wart.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Um diese Erniedrigung Gott-Sohns vom idealistischen Gesichtspunkte aus dreht sich freilich der ganze göttliche Weltenplan. Bei Frauenlob finden wir denn auch die charakteristische Äußerung:

diz beren unt diz drîen
got ê der zît sich lârte durch versuochen,
daz er ez kunde, als der biz in brâhte in bitter vluochen
(Kr. L. 6, 6—8).

Diese Verse stellen aber vor allem wirklich eine bewußte Projektion der irdischen Geburt und der daran geknüpften Spaltung des göttlichen Wesens zur Trinität ins Ewig-Zeitlose dar. Daß Christus *all schrifft zu durchschawen mit ruo, ist nit new erkorn ein sun Got vaters sunderpor* (Folz 29, 69—71), ist für sie schon eine Binsenweisheit.

E der lichttrager Lucifer
und all schopfung, dag unde nacht,
ye geschopfet worden, was er:
weder geschaffen noch gemacht
sunder geporen vor (Folz 29, 72—76).

Und

on end wert Got des sunß gepurt,
wie ye und ye vom vater sein.
anfang wart nie darin berurt,
mittel noch end mischt sich nit ein
in disem ewigen gepern (Folz 16, 1—5).

Außer der personentrennenden Kategorie der Geburt sind also alle zeitlich-räumlichen Begriffe für diesen transscendenten Vorgang ungültig, und obwohl er seinen *sun gepirt in recht veterlicher worheit* (Folz 17, 31, 32), so ist doch sicher, was wir auch bei Müegeln (M. Kr. 1320) lesen, daß nämlich

der vater hat in keiner frist
gegangen vor dem kinde sin.

Der Beweis dafür ist ein rein logischer. *Geslozzen sint diu wort kint unde vater*, wie wir schon (397, 1—3) bei Frauenlob lesen können, *reht als ein gesperre*: sie sind Komplementärbegriffe! Ebenso bescheidet uns Folz (17, 83 ff.) mit *eyner cloren unterscheit*, daß *vater und sun gleich ewig sein*.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Nim einer ringen gleichnus war
pey eim zeitlichen vater: . . .
nymant heist vater on ein sun,
sun nymant on ein vater heist (V. 94) . . .
allso der vater und sun
nie keyner vor dem andern wart (V. 100.).

Ebenso ist's bei Gott: *wan do ist allweg ewikeyt* (V. 105), *vorders und nochs hot do kein art. Sun vor, sun sint, kam ûz der porten golt*, wie Frauenlob (288, 6) sagt. Gott Vater und Sohn: *sie persänlich on zeit, weil oder stunde einander gegenwirtig sein ye icz und ewiclich* (Folz 33, 12. 13) und zwar, da

. . . die lib in dem gepern
von got dem vater zu dem sun,
und die der sun ym tut gewern,
den heiling geist wir nennen thun (Folz 17, 111 ff.),
in mitwesung des geistes on entlich (Folz 33, 15)!

Auch *got geist was ie*, wie wir bei Frauenlob (314, 15) lesen.

Darum ist yd persan ewigk.
wan wo die sunlikeit an vater wer
allso in gleichem form und schick
die veterlikeyt auch des suns enper,
und wer auch nit die lib gemein,
der dreyer eynikeit in irem reich,
die wir nennen den geist so rein (Folz 33, 16—22).

Die drei göttlichen Personen sind also von Ewigkeit zu Ewigkeit aneinander gekettet.

Wie aber dreyheit wert erkent in Got (Folz 29, 42), ist zwar aus nichts *so clerlich* zu verstehn

allß her nach in der newen e (V. 49),
dar in clar geoffenbart
von drey persanen: die erst was der vater (V. 53)
in der stim auß eim lichten wolken;
der heilig geist wart clar erfreist
in der tauben gestalt (V. 56);
zum dritten Got sun (V. 60)
kunt wart im wort des vaters sein (Folz 28, 49—61),

aber auch schon

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

zcu mambre sach er abraham die dry
in einem stelin, die ware trinitat,
dy yr nature sind zcu uns geflochten had (Müg. Bl. 149 a).

Ja selbst *Adam* und *Eva* konnten aus dem Bescheid der Schlange: *wan ir wert allß die göter weis* (Folz 28, 43), etwas ähnliches entnehmen, wenn auch nicht *wie vil persan*. Wird doch schon im Anfang der *alten e „in der welt beschaffung frey“* als

der geist Gotes swebende ye, hor hie,
ob wassers wage tet,
... der herre ... und auch der geist benennet clar (Folz 28, 32—36),

der dann während der ganzen Dauer des alten Bundes *durchreyste die herczen all der profetischen schare* (Folz 18, 22).

Von den Zeugnissen der heiligen Schriften vor und nach Christi Geburt abgesehn aber: *hie pey dem gleichnus acht*,

wie aber dreyheit werd erkent (V. 42)
in Got . . .
woran der her ye schopfung leyt,
allß in getreyter art betracht:
eintbeder pey dieck, leng und preyt,
pey anfang, mit und ent,
pey kunfftig ye
oder icz hie,
pey gegenwart
oder sein art
vergangen (Folz 29, 42—52).

Wie sollte's auch anders sein; denn

. . . was seit ie wart offenpar
und ymer ewiglichen wirt,
hat alles gar erleüchtet clar
in vater, sün und geist so schün (Folz 70, 23—26).

So *wären* z. B. auch *in drin geteilet von êrst die liute, als ich las: bûman, rittaer unt pfaffen* (Frl. 244, 1). Man merkt's der Welt an, daß sie nach dem *rot der dreyer* (Folz 4, 94 f.) erbaut ist, nach dem Plane, über den *persanen dreye im rot waren eintrechtig* (21, 95). Sie trägt die Züge ihres Meisters.

Obwohl aber von den drei Personen keine *der andern schidlich wart* (Folz 16, 20),

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

nicht went das des vaters persan
des suns persane sey
noch auch do pey
des geistes persan frey (Fz. 35, 19—22).
so ist Got vater doch allein der vatter do
und nit Got sün noch auch der geist . . .,
Got sün der sün allein,
der nicht gemein
persan halb hot
dem geist und vatter freyen;
und dis geleich solt ir verstan
von Got dem heilig geist in gleicher masse
und den nit vür den vater han
noch vür den sün. (Folz, 72, 71—82).

Diese Verschiedenheit bei aller Unzertrennlichkeit tritt nirgends deutlicher zu Tage als bei der Menschwerdung Gottes; denn wenn die göttliche Jungfrau auch von sich sagen kann *mit sicherheit ich slief bî drîn* (Frl. U. Fr. L. 11, 8), und *ir ieglîches dâ was, dô sî gebœre den ie wâren got unt wâren menschen* (Frl. 393, 12, 13), da eben *got vater, sun, geist, die einfleischung all wurkten hie* (Folz 24, 90, 91), so bleibt doch *daz michel wunder,*

daz vater, sun, geist was ein stric
und doch wan ein leit jâmers pic (Frl. 237, 16—18),

daß *die gancz götlich drifalld hie nam die menscheit ane in einigem gewalld gotlicher meienstate, und doch nach den personen: die sendung zugeeiget dem vater wart gemein, enpfengnus zugeneiget dem geist* (Folz 53, 146—154), das Los aber, *des apfels pis* zu *uberwegen* und die Menschen *mit got vater* zu *schlichten* (Folz 75, 56. 57), von dem *gotlichen gewalde* lediglich *Gots sune zugesachtet* wurde, *den der vater ewig gepirt* und *der des menschen sun auch hie im zeyt sollt werden* (Folz 12, 47—50, vgl. auch Folz 4, 143—146).

Daß die *drey* nun aber gerade *den sun* als *poten zu irer ye erwellten keyserinne* (Folz 4, 140) sandten, das bekundet erst eigentlich die Trefflichkeit ihres *ewigen koniglichen rotes.*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Solt Got vater sun worden sein,
so wer in der drifallde
vater und sun der eyne
und doch zwen sun gemeyne,
und het man nicht
leichtlich kunnen verstane
unterschit der persane;
in sulcher pflicht
wer es auch, ob dem geiste
die menscheyt wer gepflanczet eyn (Folz 12, 39—47).

Mit gutem Grunde: *Got vaters macht, in lib des geystes gute, ewiger weisheyt flute im sun besacht zu werden zeyt und friste* (Folz 4, 72—75). Denn *welcher gotlichen persan das pas het gestimt, dan Got vaters pild? Das ist sein eingeporner sün zam aller past die menscheit mild, auf das der sün den vatter pet für das so er selbs was* (Folz 75, 69—74).

Wie aber *auß den dreien persan allein der sun an nem menscheyt*, das ist *zu verstan . . . pey einem cleid daß zwen dem dritten legen an, auch er im selb deß gleich* (Folz 24, 59—69). Die ganze Trinität ist dabei beschäftigt und doch *wirt es angeleyt*

dem eynen und den zweien nit . . .:
die veterlich persane hot uns Got
den sun gesendet her,
der wart enpfangen hie vom geist . . .:
so was der sun gottes ye der,
dem das rein jungfreuliche fleisch
wart eygentlichen angetan (16, 74—85).

Folz versäumt keine Gelegenheit, sich und seine Hörer oder Leser vor der Verwechselung der drei Personen der Gottheit zu warnen.

Glaubt rechtiglichen die trivalt,
an die nymant das heil erwirbt (35, 11, 12)!

Aber es scheint als werde dies beständige *Memento* doch aus einem bösen Gewissen geboren.

Nach dem Athanasianischen Symbolum, das Folz in zwei Dichtungen in maccaronischer Manier paraphrasiert

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

(13, *quicumque vult salvus esse*; 35, *Quicumque salvus esse vult, wer heilsamkeit beger*), besteht die *vera catholica fides* darin, daß wir die *trinitatem in unitate „trivaltig einen Got“* nicht nur, sondern auch *unum deum in trinitate „ware eynikeit yn der trivalt“* glauben *„on deilung der person, noch auch das wesen scheiden nicht yn der herlichen gotheit fron“*. Wir haben guten Grund anzunehmen, daß Folz dieser letztern Aufgabe mit weit innerlicherer Wärme zustrebt als der Aufteilung der göttlichen Funktionen unter die drei Personen.

Frauenlob und Mügeln haben eine ziemlich lebhafte Anschauung von der Entstehung der Dreiheit aus der Einheit rsp. Zweiheit Gottes durch die Menschwerdung. Mit dogmatischer Sicherheit projicieren sie die *trinitas* dann aus dem Zeitlich-Räumlichen ins ewig Zeit- und Raumlose.

Folz steht stark unter dem Drucke des Trinitätsglaubens, ohne sich denken zu können, wie die Drei aus dem Einen entstanden sind. Der Widerspruch zwischen den drei Personen und dem Begriff des einen persönlichen Gottes wird für ihn durch keine „Projektion“ behoben. Um so mehr verstehen wir, wie ihm die Trinität Gottes zum Problem geworden ist. Während Frauenlob und Mügeln diesen Fragen, praktisch wenigstens (vgl. Mügeln M. Kr. 672, 1284, 2169, wo Theologia theoretisch die Hauptlehren von der Trinität giebt), nur einen sehr beschränkten Raum gewähren, bedeuten sie für Folzens Dichtung ein Hauptthema, dem allein die Mariendichtung den Rang streitig macht, seinem Herzen am nächsten zu stehn. Und die Zeit teilt das Interesse des Dichters. Es *nymet wunder mich und pringt deglich verdrissen den weisen sicherlich*, sagt er (53, 195—200),

von wannen das her kome,
das sich die rohen pauren
so tiff mit der drifallde
bekumern dag und nacht.

Es sind Tage des lebhaftesten religionsphilosophischen

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Interesses, in denen Folz lebt. Die Fragen der Metaphysik werden auch im Hause des schlichten Bürgers eifrig diskutiert, und es bereitet sich nicht zum wenigsten unter der Grübelei der Meistersänger jener Boden, auf dem die Ideen der Reformation so mächtig Wurzel schlagen konnten. Die einmal angeregte Spekulation drängte, nach den Gesetzen des menschlichen Denkens, naturgemäß nach einem einheitlichen Gottesbegriff. Das Dogma der Dreipersönlichkeit war aber logisch mit der Vorstellung von dem einen persönlichen Gotte schlechterdings nicht vereinbar. Aus dem immer wieder unternommenen Versuch, das Unmögliche dennoch zu leisten, mag die tiefe Bekümmernis kommen, die Folz allenthalben konstatiert. Er selbst aber tut, um mit der Sache ins reine zu kommen, das einzige, was ihn zum Ziele führen konnte. Der unerbittlichen Dreiheit der Personen gegenüber läßt er den kindlich-religiösen Begriff vom einen persönlichen Gott fallen, um an der Hand eines schon längst geübten scholastischen Brauches die Trinität in einen allgemeinen Substanzbegriff aufzulösen. In der Spekulation über die Trinität lernt er wirklich vom Persönlichen abstrahieren und gelangt damit zu einer wirklich großartigen Vertiefung seines simplen Gottesbegriffs. Frauenlob und namentlich Mügeln könnten ihn, dem Gott weder ideales Prinzip noch *erster weger* ist, darum beneiden.

Seine Bemühungen, um die Trinität herumzukommen, sehn wir nun beginnen mit einer echt scholastisch-dialektischen Operation. Die so lang und oft ja eben noch behauptete Dreipersönlichkeit wird plötzlich rundweg bestritten. Wir lesen

wie in ganczer gotlicher art
die veterlich persane hoch
vater sey, der nie vatter wart
und seinen sun geperet doch
in recht veterlicher worheit,
wie auch der sun sein sun wart nie, auch sie
wurden des nie geeint,
wie Got der heilig geist ir gut
in lib von in peiden auß fluß (17, 28—36).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Die drei sind Vater, Sohn und Geist und wurden es doch nie! Das Paradoxon wird möglich durch den stillen Vorbehalt der Aufhebung aller zeitlich-räumlichen Kategorieen. Ja, nachdem wir so und so oft von dem göttlichen Kollegium und dem *rot*, in dem die drei *eintrechtig* (21, 95) waren, gehört haben, wird nun auf einmal festgestellt:

Das auch in Got nie wart kein rot
um Eva und Adames fal,
noch ob der sun solt leiden not,
oder auff welch persan die wal
zu leiden fil die sweren smoch. . . .
wan alles das er ist wart nie (17, 40 – 44. 50; vgl. 67, 22).

Doch wenn diese Gedankenübung auch zeigte, wie das, was in dem einen Betracht unumstößlich war, im andern nicht im geringsten zuzutreffen brauchte, mehr als ein auf die Wahrheit hindeutendes Symbol konnte sie nicht abgeben.

Wirklich ersprießlich wurde eine Überlegung, die aus der bloßen Übertreibung des Gedankens der Teilung Gottes in 3 Personen erwuchs. Das Athanasianische Symbolum gab sie selber an die Hand. Damit, daß dem *vater* ward *zugeczalt ewig die mechtigkeit*, sollte nicht gesagt sein, daß *er wirt gescheczet alt, wan alter schwacheit auff im treit.* Vielmehr ist er *in krafft und macht gleich dem geist und auch dem sun.*

Das man dem sun dan manigfalt
zu eiget die weißheit,
hie nymt die irrung auffenthalt
das er nit junger wirt gereit,
wan jugent leichter weißheit acht.

Also auch dem Sohn dient die Eigentümlichkeit seiner Person zu keinerlei Beschränkung. Die dritte Person der Gottheit aber hat darum, weil sie der Geist ist, nichts Gespenstisches, vor dem wir uns zu fürchten brauchten, wie auch *die guttikeit* darum, daß sie im Geist personifiziert erscheint, *von keinr* der andern *persan* jemals *geweich* (35, 82—106). Wir sehen das Bestreben,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

keine Person vor der andern zurückzusetzen. Folz fühlt recht gut:

> **Wer ein persan dan sunder Got,**
> **musten die ander zwu persan**
> **ir unterworffen sein von not** (29, 30—32).

Man könnte dann nicht mehr im eigentlichen Sinn von einer Dreiheit sprechen. Daraus erklärt sich der Drang, jeder Person zu ihren Besonderheiten noch alle Vollkommenheiten der Allgemeinheit zuzusprechen und dem Symbolum gemäß zu erklären:

> **. . . als der vater so der sun,**
> **gleich yn der heilig geist,**
> **itlich persan gleich Got und her worlichen heist**
> **und unmessig do pey** (35, 40—43).

Aber dasselbe Symbolum warnt auch gleich darauf vor der letzten Konsequenz dieses Gedankengangs:

> **ydoch sint der unmessigen**
> **Gotter noch herren ye nit drey**
> (35, 44. 45; vgl. auch 16, 37. 38).

Die Unterscheidung der drei Personen darf bei Leibe nicht zur Vielgötterei führen!

> **Recht als mit not**
> **uns lert das cristlich pot**
> **ein itliche persan an spot**
> **zu nemen Got und her, des gleich**
> **verpeut uns cristenlicher stot**
> **drey got zu sprechen mit gefor**
> **nun und zu ewiglicher frist** (35, 48—54).

In diesem Dilemma bleibt nichts anderes übrig als der Trinität gegenüber Gott insgesamt als ein Unpersönliches zu fassen, als eine sich in allen Teilen gleiche Substanz, an der sie je nach dem Maße der Person in gleicher Weise participieren kann. Der Begriff des personificierten Gottes wird dem Begriffe der Gottheit geopfert.

Wie *die menscheit allz geschlechte menschlicher creature* **ist, so**

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Gotheit sint 3 persan.
allzo seyt ir entscheiden
Gotz und der gotheit hie (Folz, 53, 124. 139f.).

Hiernach hat Folz im Begriff der *gotheit* einen ihm gemäßen Ausdruck für die *einbeslich sübstancz dreyer persone* (Folz, 72, 18. 64) gefunden, die Frauenlob als das *wesen*. das *durch die drîe vlôz* und *die eine substantîe, an der dri forme gotheit hilt* (Frl. 235, 10. 12) auch beschäftigt hatte. die er aber, wie wir gesehen haben, gelehrter in Principien umzudenken versuchte.

Aber Mügeln bleibt hier sicher hinter Folz zurück. wenn auch seine *Theologia* in der Meide Kranz mehrfach beweist,

wie das mak gestan,
das dri person ein wesen han
(M. Kr. 672 ff. 1284. 1337 f.).

Gots wesen (M. Kr. 1305) ist ihm drum schwerlich als eine allgemeine Substanz erschienen. Ohne sich um das für ihn dialektisch erledigte Trinitätsproblem allzusehr zu bekümmern, betrachtet er Gott wohl ganz anthropomorph als *den ersten weger*, der von außen stößt, in welchem Sinne er wohl auch die von ihm ausgehende Kraft als die Ursache des Lebens im Kosmos begreift. Jedenfalls wäre es verkehrt anzunehmen, er für seine Person habe in Gott auch wirklich etwas wie ein ideales Prinzip begriffen wie Frauenlob. Seine ganze Auffassung vom „Geist“ verbietet das geradezu. Geist ist für ihn allemal eine Individualität, und daß er Gott als des *hochsten hymmels geist* bezeichnet, beweist gerade, daß er ihn als *gotheit* keineswegs versteht. Das Wort *gotheit* spielt denn auch charakteristischer Weise bei ihm gar keine Rolle (dasselbe findet sich einmal Müg. 149 a).

Folz sieht aber in der *einweslich substanze der drey personen* durchaus unpersönlich eine *eynige krafft* (4, 27), einen *eynigen gewald* (16, 46). Seine Auffassung vom *heiligen geist* aber giebt, im Gegensatze zu Mügeln, der mit diesem gar nichts anzufangen weiß (er nennt ihn überhaupt nur einmal ausdrücklich mit dem *vater* und dem *sun* zusammen

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

M. Kr. 2171; außerdem gelegentlich der Inhaltsangabe des Buchs *Ioel* noch rein aufzählend 168 b), erst die wirklich innerliche Auflösung der Trinität zu unpersönlich göttlicher Einheit. Der *heilige geist*, als Bestandteil der Dreiheit oft mühsam genug von ihm nachgewiesen, wiederstrebt gleichwohl hartnäckig jedem Versuch der Personifikation. Er ist die *lib in dem gepern von Got dem vater zu dem sun und die der sun yn tut gewern, die sich nicht endet*, auch von *nymand wird außgefürt* (Folz 17, 111—119). *Sein außgeistung endet sich nymer ewig vom vater und vom sun* (13, 54. 55), *in den er sich* eben, wie Folz charakteristisch sagt, *nach personlicher unterscheyt erclern dut* (16, 10). *Wie grasse* auch *unterschil der person ist hy* (72, 84. 85), als *die lib* betrachtet, ist er doch *der dreyer eynikeit in irem reich* (33, 21).

Nempt gleichnuß vonn der lieb, wie die
uns sey selb drit genoß:
ein ursprung von dem fleußet sie,
ein end zu dem sie get on moß,
die mit ist libe selbs, das wist;
wie von den zweyn zusammen rint:
also verstet hie die trivalt
der hoen gotheit reich
yn dreyn persanen ymer und auch ewigleich
(35, 61—69).

Durch das Mittel der Liebe erscheint somit die gesamte hinter der Dreiheit sichtbar gewordene Gottheit als Geist. Geist und Liebe ist die Natur der *einweslich* göttlichen *substanz* des Dreieinen.

Freilich kehrt Folz mit dieser Einsicht wieder vom Begriff der Gottheit zum Gedanken des einen persönlichen Gottes zurück.

Als Got ist un anfanck und aüch an endt,
also ist er anwandelper . . .
und ist allein
in im ein geist
und pleibt durch die dreyheyte
Got vater, sün und geistes ye doch ungetrendt,
das ein geist sint die drey persan (72, 161—170).

Symbolisch mag die „Vergeistigung“ der Trinität für

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Folz auch in jener Vorstellung von den drei Hierarchien des Himmels ausgedrückt sein, die sein Meisterlied von *Unser frawen himelfart* (11) beherrscht. Gott Vater empfängt die Verklärte in der ersten, der Sohn geleitet sie durch die zweite und der heilige Geist begrüßt sie in der *oberst jerarcheye*. Der Geist repräsentiert darnach also die Gottheit bildlich in letzter und höchster Instanz.

Im Übrigen fehlt es bei Folz auch nicht an jenen Bildern, mit denen auch Mügeln und Frauenlob die Möglichkeit der grundsätzlichen, substantiellen Einheit einer individuell geschiedenen Dreiheit zu illustrieren suchen. Die Beziehung auf die geistige Natur der Gottheit rsp. Gottes und damit auch auf seine Unpersönlichkeit und Allgemeinheit tritt darin freilich zurück, und für Heinrich von Mügeln muß das als charakteristisch gelten. Selbst wenn er uns (M. Kr. 1326 ff.) auseinandersetzt, daß

dri in einer sele stan
und alle dri eins wesens sin: . . .
vernunst, gedechtniß unde will
gericht uf eines wesens zil,

so daß

wo die die sele solde lan,
kein wesen möchte sie gehan;

denn

eins wesens sint die selben dri
unspeldik mit der sele fri:
sie sint die sel, die sel ist sie,
die sich gescheiden möchten nie;

und daß schließlich auch

sust dri personen gottes sint
verstrickt in eines wesens lint,

so besagt ihm dies Gleichnis schwerlich etwas über die Natur dieses *einen wesens*. Vielmehr wird es nur einem Analogieschluß der Einheit der Drei in dem Einen raumgeben sollen (vgl. Folz 57, 103 ff., wo dasselbe Bild mißverstanden und ganz anders gewendet ist), welchem rein logischen unmetaphysischen Zweck auch alle anderen derartigen Symbole bei ihm und den andern dienen.

Iß und sne wage
wirt und ist doch ein ding

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sagt er (208 b), mit einem Bild, an dem unter anderen auch Frauenlob (Kr. L. 6, 1—4) *drî von drin lernt*, oder (209 a u. M. Kr. 1311)

für flam und ouch sins zunders art,
die dri ein spere hat gespart,

was wieder einerseits mit Frauenlobs *tâht, viwer, wahs drilich gît ein lieht* (Kr. L. 6, 1—4), anderseits mit Folz *kercze, flam und schein* (16, 12. 17) in Parallele steht. Während Frauenlob (Kr. L. 6) die Trinität dann bei *apfel, maz, kern* illustriert, giebt Mügeln dies im Bild von

kern, schale und des ramen soum
die dri, die sachen einen boum (M. Kr. 1291/92),

um dann mit Beziehung auf den Vorgang der irdischen Geburt des Sohns aus der Trinität von der Frucht zu lehren:

Die frucht die let gar ane schranz
kern, schale, stam des boumes ganz (M. Kr. 1295/96).

Etwas gar zu wenig individualisiert erscheinen die 3 Personen, wenn Mügeln trocken symbolisiert:

Der tigel had dry ecke,
die gar ein feltze han,
in gotes hertzen decke
sust dry personen stan (209 a),

und auch dabei kommen sie zu kurz weg, wenn sich Folz fragt: *hot nit ein finger drew gelit*? Das heißt auch nach Meistersängerlogik zu wenig Respekt vor den *drîn formen gedruct in eime wahse* (Frl. 314, 1. 2). Aber eine wirklich schöne Blüte hat die Trinitätssymbolik in einem von Frauenlob und Folz, nicht auch von Mügeln überlieferten Bilde getrieben.

Hie sucht der frei prelate
ein schrifflichen sentencz
und fant ein gleichnus trate
durch ein war expergenz
und das von dreien dingen,
die zu einr harffen zimen:
daß ist das spilmans kunste,
die seyten und die hant;
auß diser dreier gunste
wirt unß ein lit bekant (Folz 53, 97—106).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Sofern es auf ein ideales Gesamtwesen hindeutet, möchte man diesem Symbol den größten philosophischen Wert beimessen. *Sin, seite, hant niur einen dôn ziugent* sagt Frauenlob (Kr. L. 6, 3) im gleichen Sinne, und man ist wahrhaftig versucht ihm hierbei einen Gedanken an Gott als das „Wort“, den *λόγος* zuzutrauen. Wenn aber Folz fortfährt:

In diser dreier fache
ist einß des andern sache,
das sich die stim gepirt (53, 112—114),

so wird man wieder daran erinnert, daß man nicht allzuviel Verständnis für den metaphysischen Grundsinn eines solchen Bildes voraussetzen darf. Es ist auch hier wohl nur das logische Streben lebendig, die Einheit der Drei zu erweisen. Unterm poetischen Gesichtspunkte, und der ist bei der Einschätzung eines Symbols doch wohl der wesentlichere, bleibt indessen das Verdienst, ein solches Gleichnis verwendet zu haben, für Frauenlob und Folz ganz dasselbe. Gewiß mußte es für einen rechten Meistersänger, einen Meister des Gedankens, des Wortes, der Stimme und des Tons einen besonderen Wert haben.

Die mannigfachen Bemühungen, die Einheit in der Dreiheit zu begreifen, haben nun, mochten sie auch in Wirklichkeit niemals zur Ruhe kommen, dennoch zu einem äußerlichen Erfolge geführt. Auch bei Folz, in dem das Problem vor allem immer wieder auflebt! Wenn die Kraft des Gedankens erlahmte, wird auch er sich gern mit dem Bescheide getröstet haben, den der *Geloube* in Mügelns „Kranz der Meide“ mit mehr Recht geltend macht. Auch er wird geseufzt haben:

Es ist kein not, das du besinst,
wie dri in einem wesen stan: . . .
das ist verborgen aller list, . . .
geloube, der bewiset das (M. Kr. 2174—2185).

Es sind die Gedanken, durch die die neuere Scholastik die Probleme der göttlichen Offenbarung vor den zer-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

setzenden Angriffen des Verstandes endgültig zu schützen gesucht hatte. Was der Glaube als gewiß erweist, ist über den Beweis erhaben! Man muß nur zeigen, daß es den Gesetzen des Denkens und Erkennens nicht zuwider ist!

Wie nun die Meistersänger ihren Verstand daran gewöhnt haben, die Offenbarungen der *Theologia*, der obersten *aller kunste*, zu denken, das ist am Trinitätsproblem höchst interessant zu beobachten.

Wenigen von uns werden die Fragen der Dreieinigkeit, sei es im Konfirmationsunterricht oder gar in der Schule, noch als wirklich schwerwiegend nahe getreten sein. Für den strenggläubigsten Theologen selbst liegt der Schwerpunkt des Interesses heute doch so sehr auf dem Wirken Jesu Christi auf Erden, auf der rein praktischen Vorbildlichkeit seines Denkens und Tuns, daß er die metaphysische Abgrenzung seiner Person gegen Vater und Geist, wenn nicht überhaupt vergißt, so doch als schwer zu begreifen und den Menschen eigentlich nichts angehend leicht beiseite schiebt. Gott Vater ist dem weltlichen Durchschnittsgefühl der ehrwürdige und liebe Alte, den die Menschen, so lange es ihnen gut geht, gern einen guten Mann sein lassen, um sich vielleicht im Unglück auf Grund dessen, was man die natürliche Religion nennt, wieder an ihn zu klammern. Christus ist der Menschenfreund und seelenvolle Dulder, den man nicht versteht, aber bewundert und liebt und für den man sich allgemein historisch sehr interessiert. Und der heilige Geist — ein Achselzucken!

Das war bei den Meistersängern noch ganz anders! Sie verstanden die Konsequenz daraus zu ziehen, daß der Eine aus Dreien bestehe, und doch waren sie wahre Monotheisten, mögen sie nun Frauenlob oder Folz oder auch Heinrich von Mügeln heißen. Es ist ganz bewundernswert, mit welch dialektischer Schulung sie die Begriffe der 3 auswechseln und so ihre monotheistische Grundstimmung zum Ausdruck bringen. In Christus *leydet*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ihnen wirklich *der buwer aller hymmel dach* selber *ungemach* am Kreuze (Müg. 210 a).

Der alle sache sachet, tirmet, schicket,
und uber den forst des hochsten hymmel blicket,
der wart von uns getzwicket
vorwundet an des rises ast (Müg. 177 b).

Die *jungfraw* hatte ja *den konig aller kung, gewaltig aller schepfung gar, geporen* (Folz 63, 84; 56, 71; 34, 387/388). Es ist also *gotes martel*, welche am Kreuze vor sich geht (Frl. 4, 11), und *gotes herze*, welches am Kreuze bricht (Frl. 3, 1)! Wie es jetzt noch *die gotheit gancz* ist, die *der pristerlich gewalte in wein und protes zeichen uns teglich hie dut reichenn* (Folz 34, 533—36): *Got, schepfer aller schaffenunge, trôst bernde himelspîse*, das *mannabrôt*, die *lebende kost, die* schon *der alte grîse wol vierzic jâr mit willen bôt der Israêlis diete* (Frl. 1, 1—6)! *Lob sey dir schöpfer, Ihesu Crist*, ruft ihn Folz (28, 22) an, *hilf schepfer, krist, hilf, lebender got*, lesen wir bei Frauenlob (1, 15. 19), *mîn sündenruof dich, vater, sun, anschrîet* (Frl. 1, 8. 9)! Während hier beständig der Begriff Gott Vaters unter dem Begriff des Sohnes hervorscheint, macht es sich ein anderes Gedicht zur Aufgabe, alle Personen der Trinität als Sohn anzusprechen:

Sun got, sun geist, sun mensche in got gemint,
sun schepfer dînes stammes, geist,
der in der megede lîbe lac, drilch, ein volleist

heißt's hier (Frl. 288, 3—5) in einem Atem. Die Stellen, in denen Christus als Gott und Gott als Christus erscheint, sind zu zahlreich, als daß sie hier alle aufgezählt werden könnten. Für Mügeln mag es genügen, auf die Rede hinzuweisen, mit der sich in der Meide kranz (V. 411 ff.) *Geometria* für würdig erklärt, *in den kronen der meide Gottes zu stan:*

Sint das min zirkel, lingen ban
den schepfer der naturen kan
meßen sam ein ander dink,
des bin ich aller künste rink.

Und wie ist's möglich gewesen, daß sie *den sichtiklichen maß, der vor uß allem zirkel was?* Sie sagt's, indem sie

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

von dem als Dreiheit spricht, den sie im selben Atem als Einheit im Munde führt:

Da got sin kint in menschen art
sant, ich maß im sin gelit
nach rechter lingen art gesitt.
darum es müst ein wunder sin,
wer nicht der künste wirde min (M. Kr. 406—410).

Wie geläufig es aber Folz ist, durch beständige Auswechselung der Begriffe des Vaters und Sohns die Einheit der drei praktisch zu denken, das erhellt gleich aus seinem großen dreiteiligen Passionsgesang (1). Welch *grossen packen schlak lit Got* (1,73), wird uns hier in allen Details vom *abentessen* an bis zur Auferstehung breit erzählt. Häufige Auswechselung der Begriffe Gott, Schöpfer und Christus im engsten Kontrast mit scharfer epischer Unterscheidung der 3 Personen der Gottheit und ihrer zur Entwicklung der ganzen Handlung nötigen Funktionen macht uns dabei Folzens Virtuosität in Dreieinigkeitsfragen zur Gewißheit. Zu denken:

Got sant sich selb auff erde
durch die person des vaters ein
unnd wart der meit genosse,
in der warlich ennpfinge
Got yn person des geistes sich,
Got yn des suns person wart mensch besunder
(Folz 34, 166—171),

fällt den Meistersängern nicht schwer.

Ja die Einheit in der Dreiheit zu manifestieren scheuen sie sich schließlich auch nicht, den Widersinn zur Regel zu machen. Das geschah in der Ausprägung gewisser formelhafter Ausdrücke für Bilder, die die Verhältnisse des Dreieinen gewissermaßen in nuce symbolisierten. In der geistreichsten und mystisch-geheimnisvollsten Weise beleuchtet Frauenlob so zum Beispiel in einem großen Leiche vielseitig das *kriuze:*

Ein immer wernde brücke,
die worhte Krist, der lebende got, ûf sînes selbes rücke;
alsus diu hôhen tiefen uover wurden uns ein ebenez pfat
(Frl. Kr. L. 20, 7—9).

Die Typen aber, in denen sich Gottes Umrisse am schärfsten prägen, gab das *oblatîsen*, in das *er gruop sich selben*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

lamp (Frl. 233, 17):

Marîa, gots formen drî ein ingesigel (Frl. 286, 4).

Ihre Beziehungen zur Trinität nötigten zu einer ganz besonderen Dehnung und Pressung irdischer Begriffe. *Theologia* hat uns (nach M. Kr. 1336/37) ja schon gelehrt, daß die *dri personen gottes sint verstrickt in eines wesens lint.* So sind sie auch alle drei an der Menschwerdung Gottes beteiligt: *unscheidelich ist ir natur geflochten in des hertzen mur der meit* (M. Kr. 1340). Sie ist *dieren und maidt ganczer drifaltikeit, vetterlicher persan tochter, mutter des suns,* und des Geistes *lauter clar gespons* (Folz 74, 5—16). Wir sehen in ihr — die Stellen sind Legion —: *gottes tochter, muoter, lebende brût* (Frl. 2, 1), *maget, braut* und *amme* (Müg. 183 b) in einer Person.

Mîn schepfer (ist) mîn vriedel, der vil alte,
der sich zuo mir nach sîner lust in drin persônen valte
(Frl. U. Fr. L. 13, 45).

In ihr wird der Widersinn heilige Regel:

Sus wart mîn kint mîn bruoder unt mîn swâger ungestücket
(Frl. U. Fr. L. 19, 30),

ja Frauenlob könnte sogar — mit dem fleischgewordenen Gott alle Welt im *sarke* ihres heiligen Fleisches beschlossen [1]) sehend — den tiefsinnigen Unsinn gewagt haben:

Sus sluoc sînn vater in sîner muoter ein kint
ze tôde hie (314, 16) [2]).

Jedenfalls müssen wir zugeben: denkbarer ließ sich die Einheit in der Dreiheit nun nicht mehr machen!

Was die Jungfrau zu diesem mehr oder minder bedenklichen Symbol der göttlichen Einheit geeignet macht, sind ihre natürlichen Beziehungen zu dem Dreieinen, was sie aber als solches so besonders empfahl, war die ganz außergewöhnliche Bedeutung, zu der sie auf Grund eben dieser Beziehungen auch sonst gelangt war.

---

1) vgl. die näheren Ausführungen zu diesem Gedanken auf S. 166 und 167 dieses Buches.

2) Der Vers stellt in dieser Gestalt (vgl. die Varr.) ein beliebtes Rätselwort des M. A. dar (vgl. Roethe, Zs. f. d. Alt. 30, 419), wendet es hier aber wohl auf die Besiegung der Natur bei der Empfängnis des Worts vom Vater durch Maria. Man liest also besser ein statt sinn und sin statt ein.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Aufgekommen in den Klöstern der Cistercienser und Praemonstratenser in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, drang der Marienkult sehr schnell auch in die deutsche Dichtung ein, um sich, von der Vorauer Sündenklage an, nach zunächst stärkerer Blüte, in der besten Zeit mittelhochdeutscher Dichtung vom Klang weltlicher Lieder übertönt, durch Leiche wie die Walthers von der Vogelweide und Reinmars von Zweter hin bis zu Konrad von Würzburg hinzuziehen, der mit seiner goldenen Schmiede endgültig jenen Typus des Marienlobs festlegte, in dem der Meistergesang bis zur Reformation sein unerreichbares Ideal sah. Was diesen Typus charakterisiert, ist die unendliche Fülle poetischer Bilder, die das Wesen der Jungfrau nach allen Richtungen hin illustrieren sollen: ein sinnberückendes, verwirrendes und ermüdendes Chaos. Soweit sich die Mariendichtung wie bei Frauenlob noch an die Grenzen des Leichs hält, geht es einigermaßen. War die Form auch dehnbar genug, sie zwang doch zur Beschränkung und zu disponierendem Denken. Wagt aber *des getichtes twerg von moglin heinrich solches werg* zu *florieren*, so erreicht er sein Vorbild allenfalls in dem Überschwange, mit dem er *tzwey und sybentzig lyder wil setzen zu lobe unser frauwen, in tzeichin, das sy gelobet sal werden in allen tzungen der erden, der tzwey und sybentzig sind* (Müg. 170 a). Im übrigen fühlt er selber, wie weit er hinter *des getichtes risen* zurückbleibt:

Von wirtzburg Conrad baß
poliret hett dins hertzen glas,
der aller bluender sprüche was
ein former und ein houbt smid,

bekennt er zur Jungfrau. *Der kunste berg mir ist tzu hoch, ich stüren bit, des reich gnaden hant mir ungelerten* (Müg. 171 a)! Hans Folz aber dehnt das Lob der Maria gern über *3 gesibent par* aus, wobei er zwar, wie die lateinischen Anfänge der 21 Strophen von No. 34 zeigen, dem Stil der Sequenzendichtung folgt, aber gewiß auch seinerseits einen Rekord aufstellen will, wenn er, wie unter No. 75 *in des Marners langen don*, nicht bloß eins,

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sondern *drey lieder nach einander* zum Lobe Marias anstimmt.

Die Mariendichtung der Meistersänger steht von vornherein unter dem Bewußtsein, daß man sich nie und nimmer im *lop der megede* (Frl.) genug tun kann. Für ihre Verdienste um die Welt *die keusch zart muetter Gocz ewig zu loben stot* (Folz 75, 559/60), und zwar zu *loben im hochsten grat* (Folz 87, 6)! Doch nur der, *der dich beschuff, der hat dein lop vollendet* (Folz 55, 7). Gott hat die Jungfrau, wie wir unter No. 11 nun schon mehrfach bei Folz gelesen haben, unter dem Frohlocken der 9 himmlischen Chöre auf seinen Thron erhoben, wo sie *nechst gotlicher drifallde mit verguntem gewallde* über das All herrscht, als *kungin der êren. Krœnâ, künic, krœne* ist *aller trœne gelfer lût.*

din rtchsen wol
zimt, als ez sol,
ze siner zeswen siten (Frl. U. Fr. L. 8, 5—8).

Zu uns hier unten aber erglänzt die Göttliche als *steren dises jamermers.*

dar in ny menschlich zunfft dein hö erfreiste (Folz 30, 34/35),
die hoch deins lobes und die preit
volfuret hie noch dort keins menschen zung
(Folz 30, 41/42).

Ihre *glorie*, ihre *êre* hat die grenzenlosen Dimensionen Gottes: *din wirde uber alles lobes berge sweimet* (Müg. 180 a). Kein Wunder, daß *tzungen blat dîn lob* so wenig *umbreiffen kan* als den *unbegreiflichen* selber (Müg. 174 b). Doch wenn auch *seins tichtes maß*, wie Mügeln sagt, *nicht reicht irs lobes grosse*, so sehr ers auch reckt und streckt, wie darf der Meister schweigen, wo doch

dich hocht unt rümpt,
erwirdigt, plümpt
mit new gedichten ymer
als himlisch her an unterloß (Folz 74, 107—110).

Mag er sich trösten! *Durch kein gedon der engel noch der selgen unnd yecz leblicher creatur, kunftiger und vergangen*, wird das *lop* der Höchsten je *volplumet* werden

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

(Folz 34, 215 ff.). Aber deshalb soll gerade jeder tun, was in seinen Kräften steht, und auch der Meistersänger muß mit lauter Stimme jenen Orkan des Lobs verstärken, der die Welt zu Ehren Gottes und seiner Mutter durchbraust, und erschiene ihm sein *ticht* auch nur wie dem guten Heinrich von Mügeln *recht sam eins tzwiges blat gein Caucasus dem berg* (180 a)!

Diese Sucht, sich und andere im Lobe der Jungfrau zu überbieten, erklärt zur Genüge die Jagd nach immer neuen treffenderen und schönern Metaphern, über denen die alten natürlich nicht ausgelassen werden dürfen. Über der Beobachtung, daß unter diesen Sinnbildern und Beiwörtern Marias eine beschränkte Zahl biblischer Symbole wie „der brennende Busch Mosis“, die *dürr rut Aaronis*, das *fell Gedeonis* oder die *porte Ezechielis* den Grundstock bilden, der dann durch Bilder aus den gleichfalls prophetisch gefaßten poetischen Büchern des alten Testamentes immer mehr ins Weltliche aufgeschwellt worden ist, bis Mügeln gleichnisweise vom Gotte *Jovis* erzählen konnte, der in Gestalt eines goldenen Regens die *Danae* heimsucht, oder bis uns gar Folz, mit *Tittus Livius* und dem *poeten Ovidius* als seinen Gewährsmännern renommierend, symbolisch von *Tuscia* und *Emilia* erzählt, dürfen wir nun aber nicht vergessen, daß der Motive, die zur Anziehung all dieser, wie Folz zu scheiden sucht, *schriftlichen*, *figürlichen* und *natürlichen exempel* führen, nur verhältnismäßig wenige sind. Ein paar in christlichem Dogma wurzelnde aber ächt philosophische Gedanken haben die Gestalt *der armen dirn*, *der sun auff erden* Gott *hat wellen werden*, in die Höhe jenes Allerweltssymbols gehoben, vor dem Frauenlob (U. Fr. L. 8, 1—4) entzückt ausrufen kann:

Ei welch ein lebendez minnewort,
magt, alles hordes überhort,
wan dîn gestalt, dîn schœne
durchschœnet alle trœne.

Diese selber in poetischen Voraussetzungen wurzelnde Marienphilosophie kann allein den Anstoß zur Ent-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

wicklung der Marienlyrik gegeben haben. Sie verschaffte dem Gegenstand erst seine eigentliche Bedeutung. All jene poetischen Sinnbilder und Beiwörter werden nur von ein paar logischen Schlüssen und metaphysischen Ahnungen getragen, deren Wahrheit sie versinnlichen sollen.

Das Hauptkontingent schart sich um den Gedanken der unbefleckten Empfängnis und seine näheren Voraussetzungen und Konsequenzen. Dem Protestantismus ist dieser heutzutage, mit der Person der Mutter Gottes überhaupt, gleichgültig geworden, von den Hassern des Christentums aber wird er bewitzelt und verspottet. Im Zeitalter der Scholastik dagegen zieht er das metaphysische Interesse mächtig an. Indem *die crafft des hosten in der stym dez engelz* die Jungfrau *umschatet und ermundert* (Folz 67, 53), legt das höhere geistige Princip seine eigentliche Kraftprobe gegen die Materie ab.

E du volredt „fiat michi“ . . .,
do was das wort vom vater . . .
pei dir vom geist
und durch sich selbs geczymert (Folz 34, 110).
Gegrüezet sî daz wort, daz durch ir ôren brast:
daz wart in ir sô gar ein bênedîter last. (Frl. 389, 12/13).

Es findet eine wunderbare Unterbrechung der Naturgesetze statt: *Wider gewonheit ein jungfraw ir kint keuschlich und pure hat enpfangen, ganz rein an alles megetlich verseren* (Folz 59, 10); denn *in der meide hertze sich fleischte sunder mannes mertze ein wort* (Müg. Bl. 182 b). Mügeln betont die Empfängnis *sunder mannes mittel* mehr als sich mit unserm Geschmack verträgt, aber selbstverständlich mußte dies Moment auch bei Frauenlob und Folz herauskommen. Es machte erst recht deutlich, daß Maria wirklich *wider naturlich art* (Folz 58, 30) empfangen hatte. *Got der nature an der maget thed gewalt* (Müg. 147 b), sie *in der mayd tzu rücke ward gedrungen* (Müg. 148 b). Der ganze Vorgang der Konception ist *wider naturen norme*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

(Folz 34, 236) geschehen. *Wo wart ye die natur so ser gesweiget* (Folz 67, 58)!

Ein teil ir ê zestœret wart
ir altez reht zebrochen!
Natûre möht wol zürnen solher schihte!

Aber Gott ist mächtiger als sie:

Der alle ordenunge hât gesetzet,
der hât ouch sî zestœret unt geletzet (Frl. 392).

Auf Kosten der Natur aber hat sich hier das ihr übergeordnete Princip des Geistes, dem sie selber ihre Existenz verdankt, durchgesetzt. Es läßt sich auf die Jungfrau herab unter dem Namen des heiligen Geistes, worunter die Meistersänger bald mehr eine bloße Metapher für ihren seit dem englischen Gruße geheimnisvoll gewandelten Geistes- und Gemütszustand zu verstehen scheinen, bald mehr die poetische Personifikation der 2. Person der Trinität, der Gott Vater, wie wir sahen, *die sendung zugeeyget*: den *ewigen gespons* der Maria. Im erstern Sinn mögen sie wie so oft von der Empfängnis Christi durch den heiligen Geist, im andern in mehr sinnlich-sexueller Analogie von seiner Empfängnis vom heiligen Geist reden. Allen Vorstellungen dieses metaphysisch-physischen Vorgangs dient aber der Begriff des „Worts", der hier in seiner ganzen Gedankenschwere zur Geltung kommt, zur Deckung, mag die Phantasie des Meisters, was oft genug vorkommt, auch trotz aller Verwahrung gegen die Mitwirkung einer *mannes stüre* noch so sehr ins Sexuell-Sinnliche hinüberschweifen. Das Wort als Symbol des Gedankens, der geistig gestaltenden Kraft Gottes, gibt den Weg an, auf dem sich das Ewige mit dem Zeitlichen in Maria verbindet, ohne sie durch die Plumpheit irdischer Lust zu verletzen oder zu beflecken.

Der gotelîche minnediep
sleich mitten in die sêle mîn
unt trancte sî mit süezekeit der süeze sîn;
si wart verbunden mit der süeze,
daz sî vertruoc des grôzen gruozes grüeze
(Frl. U. Fr. L. 15, 17—21).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Indem das Wort des Engels ihre Seele berührte, *der schepher here slos ir uff dy synne, das sy sach kunfftig den, der ee was ny gesehen* (Müg. 210 b). *Die gottlich sune erglest mit oberstem gewalt in ir angesichte* (Folz 4, 196). Eine *plickerin gotlicher sun* (Folz 74, 63) nahm sie die Kraft des Höchsten *in eines plickes zunder* (Folz 12, 136) in sich auf.

In schnellem augenplick
der schopfer in dich creatur sich neiget (Folz 67, 55),

wart sunder mannes stüer entzundt in ihr *des geistes füer* (Müg. 173 a)! Trotz allem die *keuscheit* der Jungfrau zu *beweren*, wird unter diesem Gesichtspunkt ja gern auf den „brennenden Busch Moses“ hingewiesen oder auf den *salamander*, der sich im Feuer bekanntlich erst eigentlich wohlfühlt, oder Maria wird gepriesen als *Paril und clar cristall* (Folz 74, 169), deren *glas nicht bruch der sunnen schin* (Müg. M. Kr. 518). Diese Symbole der unbefleckten Empfängnis haben aber nur negativ verwahrenden Wert.

Das Bild der göttlichen Sonne soll positiv illustrieren, *wie diu gotheit mit ir kraft* die Seele der Jungfrau *sô meisterlich durchswummen* hat (Frl. U. Fr. L. 20); denn

bleip (auch) der meyde phort verspart (Müg. 183 b),
Got mit des geistes düste
den sun warf undr ir brüste (Frl. 315, 11).
(Er) in das herze wart gesmit
der meit von eines wortes kraft
mit geistes füchtikeit durchsaft (M. Kr. V. 366).
(Irs) keuschen plutes safft
erweicht des himelrisen crafft (Folz 55, 48/49).
Er tranck uß yres hertzen brunne, (Müg. Bl. 210 b)

und

geist in geistes geschikeit
zôch an sich menschen knochen (Frl. 236, 14).

Wenn auch Gott *den maythum unser frawen in keinem wege vorschranzte* (Müg. 183 b), so ging doch eine gewaltige Änderung in ihr vor. *Si wart vrühtec voller gottes süeze* (Frl. U. Fr. L. 11, 9) und *im keuschen jungfrewlichen schrein irs leibes* (Folz 16, 80) bildete sich jene eigentümliche Vereinigung der *tzwô naturen*, die das Wesen des Gott-

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

menschen ausmachen, der mit seinem Opfertode die Verklärung alles Fleisches bewirkt: *Got geist do knat in ir das himelprot so drat* (Folz 3, 25, 26), Gott *flacht syn golt mit unser syden flachse* (Müg. 185a). Daß sich das göttliche Wesen dabei mit dem menschlichen nicht vermischt, obwohl es mit ihm zusammen eine Person ausmacht, kann schon hier am Bilde der Jungfrau Maria beobachtet werden. *Deut* sie uns das *fenster von cristallen, darein der tag gunt fallen in die cristlich kirch*, so ist klar *das nicht die sun darvone der farb vermischet werde*, so schöne Lichter sie auch ins Innere wirft (Folz 53, 1—29). Doch findet die Frage nach dem Zusammenhang der Naturen Christi, obschon sie logischer Weise in der Möglichkeit der Empfängnis Mariä wurzelt, ihre gesonderte Würdigung. Einerlei wie: Gottesart fleischte sich in der maget (M. Kr. 1796), *sin wort zu fleische wart in ires reinen hertzen ror* (M. Kr. 677): *plut, fleisch und pein* (Folz 24, 37/38)! *In ires leibes zelle* ward Gott *zeitlich, in der cleinsten persone, ein gancz volkumner mane* (Folz 34, 251)! Und doch *umgab sie die crafft des hochsten allzo, daz sie nie wart beswert in irer swangerheit* (Folz 64, 20).

(Sie) trug den aller hochsten gast
an all beschwërung sünder last (Folz 82, 103).

Es ist daher nur logisch, auch im Vorgang der eigentlichen Geburt alle sexuelle Analogie durch die Wirksamkeit des geistigen Prinzips auszuschließen. *Wie* nun *die maget in der cristnacht keuschlichen det geperen*, beschreibt uns Hans Folz an drei Stellen mit großer poetischer Schönheit.

Als der schatten
die wasser thu durchwatten
und sich nit necz,
und als der sunnen scheine
dring durch die fenster eine
und sich nit lecz,
also Got sun den milden
du meit geper,

aber nicht *ungreiflich als schatten* oder *schein*, sondern *als*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

fleisch und plut, gancz greiffliche persane (Folz 34, 370 ff., 385). Und das ging so zu:

Allß sie recht sam entnucket
in tyffester ymaginancz
beschawlichen im geiste,
von herczen jubilieret,
in ir selb contempliret
auff ir gepern . . . ,
in dem sie unverrucket
Got, mensch, geist, sel, ein kindlin glancz,
weynend vor ir erfreiste (Folz 12, 187—198).

Sus kam er zc lichte von ir sam tuot ûz dem spiegel glanzer forme glast (Frl. Kr. L. 11, 10), und sie *gepar den herren keusch an irs leibs verseren*

mynder ungemüet
den als ein gert verplüet (Folz 82, 122. 135).

Hier haben wir also das Bild der Wurzel *Jesse* oder der *dür rut Aaronis*, und leicht ließen sich all die zahlreichen biblischen und weltlichen Symbole der unbefleckten Empfängnis und unbeschwerlichen Geburt Christi durch die Jungfrau anreihen. Denn selbst *die new geschicht got an exempel nich hie ließ*, wenn *der enpfengnus* auch *kein lautre gleichnus wirt erdacht wan durch die schrifft alleine* (Folz 56, 38—40). Das aparteste Bild gibt jedenfalls Frauenlob in seinem Marienleich:

Er worhte ein spæhez, reinez, lûterz spiegelvaz.
als erz volbràhte, sàn er mitten dinne saz . . .
daz spiegelvaz in doch beslôz, swie grôz er sî;
dô bluote er wider ûz im sam ein blüender zwî
ûz eime ganzen boume tuot,
und als der apfel ûz dem blüenden bluomen bluot:
daz spiegelvaz bleip ganz, an allen enden guot
(Frl. U. Fr. L. 14, 21—29).

Es liegt nun ganz in der Richtung des verklärenden göttlichen Heilsplans bei der Feststellung der Unberührtheit der Mutter Gottes nicht nur nicht stehn zu bleiben, sondern vielmehr anzunehmen, daß sie, nach einer Verbindung mit dem Göttlichen, wie sie enger nicht gedacht werden kann, noch *küscher vil dan vor bleip nach*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

gepurt und bliben muß (M. Kr. V. 680), ja daß man dann schließlich auch für die Zeit vor der Geburt postuliert, daß überhaupt ihr ganzes Wesen von Geburt an schon so *reilich mit der gnaden taw begossen* gewesen sei, *daz suntlich wort, werk noch gedank* sie *nie beruret* (Folz 58, 88). Sie ist *diu wandels vrîe* (Frl. 326, 2; Müg. 175 a) auch in dem Sinne, daß sie schon vor der Verbindung Gottes mit ihrem Fleisch und Blut sagen kann: *ich menschlich gotlich wart, jâ gotlich menschlich* (Frl. U. Fr. L. 20, 26). Sie *nach und ee ein maget was* (Müg. 165 b). Dieser *jungfrewlich tempel plib* vor allem auch *von Got vor erbsund gefreyet* (Folz 31, 20).

. . . Ob elich werck hie sein
mit An und Ioachim erschin,
doch unbeleit
pleib sie des rein und munder (Folz 36, 25—28).

An erbsund wurde sie *enpfangen, rein, an leiplichs lustes schimel* (Folz 36, 11), was schon daraus erhellt, daß *ir muter* ursprünglich notorisch *unperhafft was bestette* (Folz 81, 50). Nicht wurde sie etwa *erst in irer mutter leib darvon geheilligt. Was wer sie mer geachtet, dan Sampsan und Jeremyas und das rein vas der Gottes teüffer was?* Vielmehr hat sie Gott vollständig *darvon enthalten* (Folz 75, 124 ff.). So ward sie zwar *auß willenn der gotlichenn kur* (Folz 36, 13) *elich geporenn* (Folz 36, 42), aber

. . . wie ein wilder paum gepirt
geschlachtig frucht gancz ungeirt (36, 45)

oder *wie das golt*, das, obschon *in der erd*, gleichwohl *seiner clorheit nicht verzolt*, oder wie *pey den dornn wachssen die edeln rosen* (36, 33 ff.). Die größte Schönheit und die größte Reinheit sind ihr eigen. *Got hat* sie *gefestet und gefreiet nun und ymer* (Folz 67, 3, 4). Mit *fünf wirdikeiten* (Folz 58, 2) oder *freyheyten* (Folz 82, 22) ist sie begabet rein: der mühelosen Geburt, unbeschwerten *swangerheit*, unbefleckten Empfängnis, vollkommenen Sündlosigkeit und besonderen Liebe Gottes. Auf ihrem Haupte aber erstrahlt *der togende dach* (Müg. 175 a): *von sternen tzwelff ein krone, uß der lucht aller togende stein* (Müg. 173 a),

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Mügelns tiefsinnig angeschauter „Kranz der Meide“, in dem nur seine 12 *künste* nichts zu suchen haben. Er gehört ursprünglich den *tugenden* und symbolisiert wohl den Gedanken, daß *Maria aller tugende ursprinc* sei.

In diesem vollkommensten aller irdischen Wesen würdigt Gott die Welt wieder seiner Liebe: *von dir zu nemen sein menscheyt dein wird* er *sach an* (Folz 14, 6). Nur die *demütigst* und *gütigst kamer der scham* (Folz 74, 50) durfte ihn umkleiden. *Solt sie han gehatt an ir das aller minste meil, ringer dan an der went der schat . . ., wie solt dan han der ewig schopffer fran durch sie die sündt han hin gethan* (Folz 75, 97)? Der Glanz vollkommenster Schönheit und Tugend allein vermochte ihm noch einmal eine wirkliche Sehnsucht zu seinem Geschöpf einzuflößen.

Do mit der togende dach
din adel got gekrentzet sach,
sin gute tzornes cluse brach
und clam in dines hertzen want (Müg. 175 a).

Diese herrlichste aller *creaturen* war aber natürlich nicht von ungefähr ans Tageslicht getreten! *Nobis promissa vere, des zeugnus gipt Jeremias* (Folz 14, 86), war sie vielmehr schon *aller profeten wicz und sin* gewesen, *das end und anbegin, dar auff sie hant gezeiget vor* ihrer *gepurt fil hundert jar in iren spruchen offenbar* (Folz 54, 42—46). Ja sogar

die patrîarchen sâhen (ir) figûre
(und) sprechent von (ir), daz in der natûre
sô süezez noch sô reinz in al der werlde wurde nie
(Frl. U. Fr. L. 13, 24—26).

Maria ist vorgeschaffen oder vorgedacht! Wie das Trinitätsproblem wird auch der Gedanke an die Jungfrau Maria schließlich mit Vorstellungen der platonischen Ideenwelt verknüpft.

E (sie) weslicher arte
(ir) selb wert gegenwarte, . . .
e das ir sel,
leib, hercz, gemüt, fleisch, peine . . .
hetten ir wel
wesen noch ir außpreyten (Folz 4, 10/11. 42—46),

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

d. h. also ehe sie ins aktuelle Sein trat, existierte sie doch als Idee im göttlichen Geiste: *taugen vor den götlichen augen on wissent dein host ewig glorieret* (Folz 4, 1/2). *Vor aller zeyt und e* sie *wurd geporen*, war *dem sun* die *herberg* schon *beschlagen durch des vaters wor gunst* (Folz 21, 19. 20).

. . . Daz außerwelti faz
darein Got kam zu tale
wer gancz erleutert clar und plank
in Got vor allem anefang (Folz 58, 95—98).

Lange eh *der*, *qui cuncta regit*, *figurlich* sie *unß hot gezeigt* (Folz 14, 61), eh *profeten zunge* sie *weissaget* oder überhaupt *zeytlich weisheit* sie *besan* (Folz 21, 38),

ordinata ab eterna,
antequam fieret terra (Folz 36, 69/70),

ist die jungfraw zart in des göttlichen *rots ewiger weissheit wissens halben der geschicht vor aller zeit im zeit dar zu fursehen* (Folz 67, 30) *dar zu geeiget, das* sie *an vater hie zeitlich dez muter wurd erkorn, der dort an mutter ewiclich vom vater wirt geporn* (Folz 54, 50).

Got vatters wort von ye und ye verpflichte, . . .
ein wor geperrerinne
zu sein Gottes in menschen art, . . .
pranstu lucern und fackel
klar vor dem kung Emanuel (Folz 12, 21—29. 16, 17)!

Die Idee ihrer lieblichen Gestalt markiert, prophetischen Augen kenntlich, den Angelpunkt des göttlichen Weltenplans. *Dis weibes pild hat Got in gotlicher treyheyte vor aller ewikeite zu eynem schacz besunderlich wellen im bereyten* (Folz 4, 33—38) und es deshalb *mit den höchsten gaben so reilich erhaben* (Folz 4, 40/41),

das von ewigen zeyten
kein lawter creature . . .
im gotlichen fursehen
und ye werendem prehen
nie angeleyt
wart (Folz 11, 9—16).

Nechst der gotlichen zir das wirdigst und das höst (Folz 70, 55), hat es, obschon *sein selbs aygenheit* (70, 47) noch nicht in ihm war *vor aller schöpfung sein in dem spigel der drivalt*, (hier tritt uns deutlich das Symbol des göttlichen Inbegriffs

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

aller möglichen Form entgegen), *geleuchtet sunderlich* 70, 39. 40). Später aber erstrahlte es als *die gotliche fackel, der so manig profet verhis, das* sie uns *leuchten* würde *auß dem mort* (Folz 56, 5), durch die Nacht des 5000 jährigen göttlichen Zorns!

Es ist höchst bemerkenswert, mit welcher Klarheit bei der Projektion der Maria ins Transscendentale — sogar bei Folz — die Idee der ideellen Vorgeschaffenheit der Welt durch Gott herauskommt. Verwunderlich ist es auf keinen Fall; denn, um die Vorgedachtheit der Maria zu verstehen, mußte man erst eingesehen haben, daß,

. . . was seit ie wart offenbar,
hat alles gar erleuchtet clar
in vater, sun und geist . . .,

und zwar *erleüchtet*, wie uns Folz ausdrücklich beschreibt, *alz in einem spigel clar und pur dein gegenwürff sich hat* (Folz 70, 23—30).

Verschiedene Momente bringen es dann mit sich, daß die Jungfrau aus einer einzelnen Form im Spiegel Gottes schließlich sogar selber zur Idee der Ideen, zum Symbol des göttlichen λόγος, in dem alles Irdische vorgedacht und vorgeschaffen ist, anwächst. Voran steht hier die Erwägung, daß Gott, in dessen *hertzen want* ihr *bilde* sich *entworfen vant* (Müg. 171 b), daß er, *der aller formen spigel treyt* (Müg. 177 b), doch an sich formlos ist, und daß ihres

. . . reines hertzen glas
des hochsten gotes spigel waß,
in dem er erst sin forme sach,
die ee was ny geseen (Müg. 177 b).

Solst . . . dem geben sein pilde,
der dich on pild enthilde
on wissent dein
in ewiger vorhute (Folz 21, 30—34).

Die Fleischwerdung erscheint darnach als ein Gipfel der Vollkommenheit, den Gott erst durch sein Herabklimmen in den Leib der Jungfrau zu ersteigen gedachte. *Er*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

sollt nemen von dir, des er noch mangeln dete, doch dir vor geben hete (Folz 21, 63). Indem so Gott

. . . sins spigels wun
warff magit in dynes hertzen brunn,
in dem uns sichtig wart dy sunn,
die ee der sunden wolcken barg (Müg. 171 b),

erscheinst Du uns, dürfen wir in Frauenlobs Sinne fortfahren, auch selber unterm Bild des Spiegels, als *spiegel der vil klâren reinikeit, dâ got von êrst sich inne ersach* (U. Fr. L. 12, 4). Indem das Formprinzip sich, um selbst Gestalt zu gewinnen, der Materie unterwirft, wird diese, in ihrer in der Jungfrau verklärten Verfassung, rein metaphysisch betrachtet, über das geistige Prinzip erhöht.

Ein snîder sneit mir mîn gewant . . .
dô mich gebrîset het sîn hant . . .,
dô stuonden mir mîn kleider ûz der ahte wol.

Und zwar gefielen sie ihm so gut, daß er,

die wîl und ich mîn kleider truoc,
er was sô kluoc,
daz er ûz mînen kleiden sneit im kleider an,
diu wâren baz dan mîniu kleider vil getân,
unt doch mîn kleider bliben ganz . . ..
Als er diz wunderlîche kleit
het wunderlîche an sich geleit,
ez was sô wît und was sô breit,
daz ez beslôz den grôzen, der dâ himel und erde in henden hât.

Im gleichen Sinn wie hier in Frauenlobs „Leich unser Frouwen“ (14, 1—19) Maria von sich selber spricht, denkt auch Mügeln an sie, wenn er sie anruft:

Der hochste got der sneit
uß diner forme formen cleyt (177 b).

Auch mit diesem Bilde wird das in Maria verklärte Fleisch gewissermaßen schon in die geistige Welt des höheren Prinzips einbenommen.

Wer gab den wisen hafen dir
mait gotes, edele, frie,
in dem mit so hoer list
gesoten ist
uß einem dinge worm, vogel, visch,
hund, esel und der leye (Müg. 156 a)?

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Die Gedanken, die in der Maria den Spiegel sehen, darin Gott zum ersten Male sein Bild erblickte, treiben einer Verwechslung und Verwischung der Prinzipien von Form und Stoff entgegen. Verstärkt durch jene seltsamen kosmologischen Konsequenzen, die man aus der Einschließung dessen, der die ganze Welt in sich begreift, in den Leib der Jungfrau zu ziehen wußte, führt diese Tendenz dann geradenwegs dazu, die göttliche Jungfrau nicht mehr als Mittel oder Zweck, sondern schlechterdings als Prinzip und Grund der Schöpfung und des Lebens überhaupt anzusehn. Erst war sie nur die Idee des lieblichsten aller Geschöpfe. Schön und *keusch im hochsten grat* (Folz. 3, 1.1). *Er sach* sie *stætes an in síner êwiclichen ger* (Frl. U. Fr. L. 12,6). bis *er in fure der liebe brant und suchte durch* sie *alle dingk* (Müg. 171 b)! *Allß* aber nun *von ye versehen die zeit her zu gund nehen, das Got das pilld vor ewigem anschawen — ich mein der rein jungfrawen — in dis gefilld unß schickt* (Folz 12, 121—127), als sich *der sachen last barc in dich* (Frl. 286, 10), und sich Gott *hat geben in die groß gefer, eim weibes pild wellen gehorsam seyne* (Folz 12, 170), ist die Bedeutung Marias erst eigentlich ans Licht getreten: *do wart Maria leib des himelz ring* (Folz 60, 44). *Diu kefse dîn beslozzen hât die ewigen gotheit* (Frl. 326, 13). Mit dem *unbegreiflichen* aber, der die ganze Welt in sich *begreift*, hat auch das All in ihrem Leibe Platz genommen. Er ist nun der königliche Thron, der Palast, von dem aus Gott die Welt mindestens während der 9 Monate der Schwangerschaft regiert. Doch lag es nah genug, diese Vorstellung ins Transscendentale zu projizieren. Wie die Ewigkeit mit Gott im zeitlichen Leib der Maria verschwunden war, konnte auch das verklärte Fleisch der Maria ins Zeit- und Raumlose aufgelöst erscheinen. War er doch *in sein pallast nicht als ein gast* gekommen! *Sunder mit der ewigen rast durchschimert sie des geistes glast* (Folz 36, 132—136)! Jedenfalls bleibt's nicht nur dabei, daß sie einmal *b u n t e in ir schôz die himele alle* (Frl. 393, 5),

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

und daß *die siben planêten dienten ir mit schalle* (Frl. 393, 6). *Des himels spær ligent, vrouwe, in diner hende* (Frl. 287, 15) ruft Frauenlob kühn für alle Zeiten aus! In seinem Marienleich aber nimmt seine Himmelskönigin klar und deutlich alle Prädikate eines weltgestaltenden und -erhaltenden göttlichen Prinzips für sich in Anspruch.

Ich binz, aller himele mezzen . . .
ich hân gehset allen spêren
beide ir hemmen und ir kêren

sagt sie von sich. Hier erscheint sie als das Prinzip der den Himmel und die Sphären bewegenden und das ganze irdische Leben hervorbringenden göttlichen Kraft (U. Fr. L. 17, 20). Aber auch in den Qualitäten des λόγος, der alles irdische Leben vorbestimmenden göttlichen Idee, präsensiert sie sich:

Ich binz, aller formen forme,
abgenomen nâch des innern sinnes norme, . . .
zal der dinge mit den sachen ligent in der hügede mîn
(Frl. U. Fr. L. 17, 13. 30).

Das Wesentlichste aber ist, daß sie sich ganz direkt auch die Prädikate des Prinzips beilegt, das die Wirksamkeit der Kraft und die Anschaulichkeit der individualisierenden geistigen Form für Frauenlob verbindet, und das er daher als das einzige, das ihm die Welt einheitlich erklärt, in seinem Streitgedichte zwischen *Minne* und *Werlt* auf den Schild gehoben hat: der *minne*.

Wie des geistes worhtlich minne —

hier haben wir den Geist und zugleich die wirkende Kraft der Liebe —

mit der liebe und mit der lüste
enget, witet, ân unküste (U. Fr. L. 17, 10),

ist ihr Metier. Maria übt die Funktionen des Entstehenlassens und Vergehens, wie jenes seltsam zwitterhafte Idol der Liebe, vor das wir in Frauenlobs Minneleich geführt wurden.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Daz truoc die vier complexen wilde
in sîner hant, ez vlôz in twalmes henge (M. L. 9, 3).
Diu forme worhte sunder wevel
die vier complexen dicke in ein
niur mit der ougen widerhaft.
diu forme hiez der Minnen kraft (M. L. 13, 2)!

Zur direkten Identifizierung der Frau *Minne* und der Jungfrau Maria kommt es allerdings bei Frauenlob nicht. Wenn er aber Frau *Minne* von sich sagen läßt:

Ich binz in êwekeit mit got,
ân mich er nie nicht hât geschaffen (428, 7),

und auch Maria sagt von sich:

Ich was mit im, dô er entwarf gar alle schepfenunge
(U. Fr. L. 12, 5),

so klingt das doch sehr ähnlich. Wie sie auch beide behaupten, Frau *Minne*:

Er ist ouch ich und ich bin er (428, 11),

und die Jungfrau:

Er ist mîn wesen und ich daz sîn (U. Fr. L. 16, 4).

Ja man möchte fast glauben, die Jungfrau sei Frauenlob doch wohl als Symbol oder Personifikation seines obersten Prinzips der *minne* erschienen, er habe sie nur nicht offen damit zu identifizieren gewagt. Was ihn davon zurückgehalten haben mag, kann nur die Furcht vor einer Profanation der Mutter Gottes gewesen sein. Frau *Minne* hatte eine gar weltliche Vergangenheit. Von den 3 Bezirken, in denen sie ihre Wirksamkeit entfaltet (Frl. 436) ist der *ze himele zwischen Krist unt sînes vater rât* ihr gewiß erst recht spät zugewiesen worden, während sie *hie zwischen man und wîbes gir* wie überhaupt *an aller vruht* schon von den Tagen ihrer Heidenschaft an bis in die beste mittelhochdeutsche Zeit hinein anerkanntermaßen tätig war. Führte Frauenlob an der Person der Frau *Minne* die weltliche auf die geistliche Liebe zurück und vereinigte so die sogenannte *valschen* mit der *wâren minne* zu einem einzigen Prinzip, so wurde Frau *Minne* dadurch gehoben. Hätte er aber Maria, die nur die *wâren minne* geübt und berührt hatte, ausdrücklich in

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

die Ämter der Frau *Venus* eingesetzt, so würde man ihm gewiß hart auf die Finger geklopft haben. Er hütet sich also, seine Maria geradezu als das Symbol der stoffschaffenden, -gestaltenden und -beseelenden Liebe hinzustellen. Praktisch ist sie's aber für ihn so gut, wie auch noch für Heinrich von Mügeln. Nicht bloß, daß schon die irdische Maria als liebenswürdiges Weib Ziel des göttlichen Schöpfungsplans wird. Wie es ja auch die *libe* selbst ist, die in Mügelns Kranz der Meide von Gott erzählt:

Er klam durch libe her zu tal,
das er mín wirken möchte sen.
gütlich min ougen liß ich bren
und gap im manchen süßen blik,
die wil ich span der salden strik,
das er nicht mochte kummen dann.
ein fremde forme zoch er an,
das er bi mir bleip ungemelt:
ein meit in furt in ir gezelt
und druckt in an irs herzen brust:
dar zu gab ich min ware lust (M. Kr. 2040—2050),

oder wie Gottes Gedanken und Beziehungen zu Maria rein aus menschlicher Liebe motiviert werden, er als der *âmîs curteis* (Frl. U. Fr. L. 11, 21), sie also als seine *amîe* erscheint! Nein! Die Macht der Liebe, die Maria schon vor der Fleischwerdung Gottes so gewaltig ausströmt, daß Frau *Musica* die Harmonie der Sphären in ihren Dienst stellt und stolz bekennt:

Min sank was ewik von der meit,
durch die dem menschen leben teit.
min don der sluk und brach die luft,
biß das ich in des herzen gruft
lokte got, als es im zam
und menscheit von der meide nam (M. Kr. 461),

diese Macht der Liebe erscheint erst in ihrem ganzen Umfang in dem gewaltigen Symbol der alles umspannenden und beherrschenden Himmelskönigin.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Du bluender seldenboum
dyn hoe erscheyn des koniges troum
assirie, dynes virstes soum
ab aller speren rundel sach.
fisch, vogel, mensche, tir
gesacht uß elementen vir,
dy han tzu dinem schaten gir,
wann du bist der gnaden dach (Müg. 175 b),

ruft sie Mügeln an. Im Schatten ihrer Gnade allein gedeiht das Universum. Ein *urspring auß der gotheyt rinne, dar in all selig geyst sich tunt erlusten dick* (Folz 30, 28) ist sie überhaupt *ein zuckersüezer brunne des lebens unt der werlde ein wunne* (Frl. U. Fr. L. 12, 2). Sie ist *aller trone clar lucern, do all irdische augen plinzeln inne* (Folz 30, 53). Mit Recht kann sie Frauenlob daher ausrufen lassen:

Komt alle zuo mir, die min gern,
ich binz, der lebende leitestern,
des niemen sol noch mac enbern (Frl. U. Fr. L. 12, 9).

Sie erscheint wirklich als die göttliche Sonne, die alles Leben in der Welt hervorbringt. Die Kraft der Demut und der Keuschheit, mit der sie *das eingehürne uß der zin des himmels* in ihren Schoß lockte, ist nur eine einzelne Machtäußerung ihrer alles beherrschenden Liebe (Müg. 173 a). Sie herrscht im Himmel so gut wie auf der Erde. Was sich aber hier unten an weiblicher Schönheit und Tugend zu machtvollem Lebensimpuls entfaltet, das geht alles auf die Wirksamkeit der *hôhsten* aller *vrouwen* (Frl. M. L. 1) zurück, die, *ein schaffer aller tugent* (Frl. 438, 11), in den Funktionen weiland der Frau *Minne*, *blüemet wol der vrouwen sit ûz dem rîchen sarke, dâ prîs, dâ lop nie wart volzalt in werender êren vlüete* (Frl. 140, 10).

Keyn liecht dy sterne han
recht sam der spigel sunder wan
yr liecht muß uß dem brunne gan
der sonnen, spricht der meister list.
sust diner kuscheit blume
ein liecht gibt allen magethumen (Müg. 171 b),

ruft ihr Mügeln zu. Wenn wir daher ein *wîp êren*, so geschieht das gewiß einmal *durch gesellesschaft* und auch

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

durch der formen kleit, vor allem aber *durch der hóhsten vrouwen minne*, wie uns Frauenlob auseinander setzt (M. L. 1). In jeder Frau lebt die Idee, der Idealtypus des Weibes, der Gott im Bilde der Maria vorschwebte. *Weib, alles wunsches hoche kunst, dar aus Got hat gezogen reine girde*, stammelt noch Hans Folz (88, 16).

Wîp, din lîp gât
hôch in dem himel schône;
ein kostbarliche krône
ist dir bereit vor maneger zît im oberôsten trône
(Frl. 144, 2),

doziert gewiß mit mehr Bewußtsein dafür, daß er in der höchsten Frau die Frauen überhaupt und in diesen wieder die jungfräuliche Mutter Gottes preise, Heinrich von Meißen, in diesem Doppelsinn von seinen Zeitgenossen genannt „*der Vrouwen — lop*“!

Der Liebreiz des schöneren Geschlechtes erscheint den Meistersängern als der Ausfluß einer höheren, die ganze Welt regierenden ewigen Macht, der sich sogar Gott selber unterwirft.

Die Marienphilosophie gipfelt in der Idee des Ewig-Weiblichen!

Zu dieser schwindelnden Gedankenhöhe würden die Meistersänger gewiß nicht getragen worden sein, wenn nicht noch etwas vom Schwung mittelhochdeutscher Minnelyrik in ihnen gelebt hätte. Das scholastische Marienproblem war aber, wie der Erfolg zeigt, auf der andern Seite für das Fortkeimen der Minnelehre ein recht geeigneter Boden.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Anhang: Ethik.

Im Vordergrund aller ethischen Überlegung steht bei den Meistersängern die Lehre von den Tugenden. Das Gute ist ihnen selbstverständliches Ziel alles Sollens und Wollens, und sie sind überzeugt, einen wichtigen Teil ihrer besonderen *meisterlichen* Mission zu erfüllen, wenn sie es in den *tugenden* als seinen *specics* bei allerlei *bîspeln* praktisch aufweisen und die Menschen durch deren Lobpreisung sowohl als durch den Tadel, das *straffen*, des Lasters und der Bösen mit moralisierenden Versen zur Tugend hinführen.

Sehr auffallend ist es, dabei zu beobachten, wie die Tugenden immer wieder in festen Gruppen auftreten. Bei Frauenlob haben wir geradezu zwei getrennte Lager. Im einen, dem älteren und besser berufenen, walten die eigentlichen christlichen Tugenden wie *dêmuot*, *geloube*, *zuoversicht des tôdes*. Es sind die Tugenden der *senden werlt* (Frl. 13), die ihre ganze Hoffnung auf das Jenseits setzt und über der Sorge ums Heil der Seele alle irdische Größe verachtet:

> . . . Owê guot und êre
> rîcheit, gewant, gesteine, golt, daz wirt ein kranc gewihte
> wider dem schatze, der ân allez ende wert (Frl. 18, 5).

Neben dem Streben nach diesem höchsten Gut der Christenheit erscheint die Liebe zu allen irdischen Gütern nur als die *trugehaftiu minne* (Frl. 15, 3), die geeignet ist, uns zur größten aller Sünden, der *hôchvart* oder dem

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

übermuot, der Sünde *Lucifers* (Frl. 38—40), zu führen. Wem der *vrône geist* die *werden* (Frl. 348, 3. 4), *wâren minne* (Frl. 363, 5) Gottes ins Herz gegossen, der preist das *Gelücke*, weil es ihm von *sîner schîben* herab die *armuot* zugeworfen, die ein sicherer Schutz gegen den *übermuot* (Frl. 199—201; 202) ist, übt die *dêmuot*, die Tugend Christi (Frl. 38—40), und *phligt kiuschekeit* (Frl. 18). Im anderen Lager sind dagegen die Tugenden fröhlicher Weltlichkeit zu Hause, die, obschon ihre Zeit eigentlich schon vorbei war, auch in Frauenlobs Tagen noch im Glanz einer modernen Kultur erstrahlt haben müssen: *mâze*, *vuoge*, *bescheidenheit*, die Tugenden des feinen gesellschaftlichen Takts, *schame* und *zuht*, die sicheren Führerinnen im Verkehr mit dem anderen Geschlecht, *stæte*, *triuwe*, *manheit* und *milte*, die Tugenden des freien, wohlhabenden und selbstbewußten Mannes! Es sind die Herrentugenden des *alten hoverehtes* (Frl. 50—52), das sich in der Übung von *ritterschaft und minnenspil* (Frl. 384/385) erschöpft. Wird der *übermuot* hier auch verworfen, so gilt *diu hôchvart*, ganz im Gegensatz zu den Anschauungen im christlichen Lager, hier gerade als der Inbegriff aller Tugenden. Die *hôchvart* ist der *erbeschrîn* der Tugenden: *alle tugent hôchvertig sint* (Frl. 59--62). Kann als Herr auch nur gelten: *swer sich selben angesigt*, *swer muotes willen waltet in dem herzen sîn* (Frl. 69), so ist darum nicht minder gewiß, daß nur

> ein herre, der sîn selbes ist,
> an dem lît trôst, unt rîch genist
> hât wol sîn list
> mit spaeher vrist (Frl. 72, 13).

Solch *hôher muot* vermag sogar den Knecht zum Herren zu qualifizieren.

Ursprünglich herrschen zwischen diesen beiden Gruppen gewiß keinerlei Beziehungen. *Swer sînen lîp ûf erden hât vür got erkorn* (Frl. 18), dessen Seele galt sicherlich ursprünglich als unmittelbar der Hölle verfallen. Bei Frauenlob haben sich die geistliche und ritterliche Ethik aber wenigstens soweit genähert, daß

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

er dem mehrfach gegebenen Idealtypus des wahrhaft edelen Mannes (Frl. 44. 49) einmal (305) auch die christlich leidenden Züge der *gedult* und der *barmunge* aufdrücken kann. Auf der andern Seite braucht nicht alles irdisch Leibliche lediglich mehr als ein den Glanz der göttlichen Seele trübender *angeborner nebel* (U. Fr. L. 20, 24) angeschaut zu werden. Neben den *tugenden der sêle* (Frl. 111, 19), neben *der geiste tugenden* (Frl. 100—102) gibt es nicht bloß mehr *angebornez leit* (Frl. 113/114), sondern auch des *libes adel*: *schaz und geburt* (Frl. 306) findet als *angeborniu tugent* (Frl. 100—102) Anerkennung, indem festgestellt wird, daß an den *tugenden der sêle*, den eigentlichen Tugenden (Frl. 306), zwar kein Maß geübt werden darf (Frl. 111); wohl aber

> an âz, an trank, an slâf, an wachen, sitzen, stên,
> an ligen, an gên,
> an sprechen und an swîgen,

ja überhaupt

> . . . in aller dîner schiht der angebornen sache (112, 6)
> soltu Mâzen nigen (112, 4): . . .
> si machet daz ze tugent, daz niht wære tugent (Frl. 112, 7).

Im übrigen bemüht sich Frauenlob mehrfach, die christlichen Tugenden durch die Brille der ritterlichen anzusehen oder, was auf eins herauskommt, die ritterlichen Tugenden christlich umzudenken. Wenn auch sein Standpunkt durchaus originell ist, unterstützen ihn hierbei doch sichtlich Gedanken, die in der scholastischen Philosophie wurzeln. Denn es bleibt nicht nur dabei, daß uns die *hôchvart Lucifers* im Lichte der Treulosigkeit gezeigt und gesagt wird: *Untriuwe was der êrste val, von ir kumt übermuot ân zal* (Frl. 122—124). Die Kardinaltugend des Ritters, *triuwe* und *stæte*, wird vielmehr positiv als die Tugend überhaupt hingestellt und zwar in einer Weise, die nur unter der Voraussetzung des Frauenlobischen Idealismus der *êre* verständlich ist. *Triuw ist daz heimelîche kleit, daz unz got hât gesniten an* (Frl. 205—207). *Vrou Êre* aber, die Personifikation der alles Gute und alles gut und zum Ruhme Gottes schaffenden göttlichen

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Kraft (vgl. Frl. 25—27), ist's, *ûz der sie kumt* (Frl. 375), von der es heißt:

Sie vliuzet als des lebens vluot,
ir triuwe vor wandel ist behuot
in êren, als ein jungfrou tuot,
der êren werc diu sint sô guot.
daz ist diu triuwe, diu sich nie
verrücket dâ der Êren kôr wol zam (Frl. 375, 11—17).

Die *triuwe* erscheint hier als die Tugend des sich und seiner gottgesetzten Bestimmung, seinem Begriff und Wesen treu Bleibens. Indem die Grundtugend alles Wesens aber aus der *Êre* fließend gedacht wird, ist gleichzeitig schon eine lose Verknüpfung der Ethik mit der Metaphysik gegeben: das absolut Seiende ist zugleich der Quell des Guten.

Jedenfalls brauchen wir uns nach einer derartigen Annäherung der *triuwe* ans Göttliche nicht mehr zu wundern, sie als Quelle unserer *grôzen hoffenunge* schließlich unter die drei christlichen Tugenden rubriziert zu finden: sie ist *der wâren minne swester*, *muoter des geloubens* (Frl. 121).

Der platonische Gedanke, daß das Seiende zugleich das Gute sei, das Böse aber in Wirklichkeit nur Täuschung, Nichtsein, der die Metaphysik zum Boden der Ethik macht, steht noch deutlicher als hinter der von *Êre* geschickten Tugend der *triuwe*, hinter der *minne* Frauenlobs. In seinem Streitgedicht zwischen *Minne und Werlt* hat er sie, wie wir wissen, weit über den Gesichtspunkt einer bloßen *tugent* hinaus zum Prinzip der schöpferischen göttlichen Kraft erhoben.

Lieb unde lust der Minnen amtes müezen pflegen,
die würkent allez daz der tac
erliuhtet (424, 5).

Ich Minne ensol nicht bœser dinge kunde hân
niur wirdeclîcher wirdekeit,
unt hövescher bete unt guoter tât

rühmt sie sich (438, 1) gegen *Vrou Werlt*, die, gegen *guot und arc* indifferent (441, 3, 7) auch dem Bösen, Vergänglichen und Unschönen stattgibt. Frau *Minne* ist der

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Quell aller Schönheit und Tugend:

Wes ich mich underwinde, dem mac niht engân,
Werlt, dîner hôhsten êren kleit, . . .
ich bin ein schaffer aller tugent (438, 5, 11).

Ich Minne minne Mâzen, Mâze minnet mich,
Bescheidenheit ist unser vruht;
wir drî sint niur ein einec wesen . . .
der schœne gert
mit mâzelôse, schœne der ist ungewert (433, 1.9).

Wie die höfisch weltlichen Tugenden so unter die stark verweltlichte *werden*, *wâren gotes minne* rubriziert werden, sehen wir also zuletzt ganz unerwartet wieder die *mâze* größere Bedeutung gewinnen. In ihr verbindet die *Minne* das eigentlich heidnische Tugendprinzip mit sich, das die Funktionen der *temperantia* auch bei Frauenlob schon als *ein mittel aller dinge* erscheinen lassen. Die *mâze* ist *zwischen guot und arc ein kieserin* (Frl. 110—112), die *liep und leit*, Lust und Unlust beherrschend (Frl. 109), immer den rechten Mittelweg zu finden weiß. All diese Einflüsse einer platonisierenden Ethik können Frauenlob nur durch die scholastische Philosophie übermittelt sein. Wenn ihm diese aber auch in diesem Punkte wirklich schon eine Lehrerin gewesen ist, so muß er ihr doch, namentlich unter dem Druck der traditionellen Standesmoral der Ritter, mit einer gewissen Verschlossenheit und Hartnäckigkeit gegenüber gestanden haben. Wenigstens ist von der Bündigkeit, mit der Frauenlobs Zeitgenosse Thomas von Aquino die vier Kardinaltugenden der Alten, die dem Christentum ursprünglich nur „glänzende Laster“ waren, mit den drei christlichen Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung unter der heiligen Siebenzahl zu einem fertigen Systeme vereinigt, bei ihm sehr wenig zu merken. *Wisheit*, *gerechtikeit*, *stercke* und *messikeit* begegnen uns überhaupt erst in Mügelns „Kranz der Meide“.

Hier eröffnen sie allerdings bezeichnender Weise den Zug der zwölf zur Krönung der *Theologia* erschienenen

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Künste. Hier ist in der Tat die scholastisch-antikisierende Tugendlehre zur Anerkennung gekommen. *Demutikeit*, *barmhertzikeit*, *hoffenunge*, *glouben* und *libe*, die alten Christentugenden, lassen, den Zug beschließend, den Kardinaltugenden neidlos den Vorrang. Es hat sich ihnen übrigens als neue Tugend der *frede* zugesellt, bisher nur ihr unausgesprochenes Grundprinzip. Zwischen ihnen und den vier Tugenden klassisch-antiken Selbstbewußtseins aber bewegen sich vereinsamt noch zwei andere Gestalten: *milte* und *wârheit*.

Diese verdienen unsere ganze Aufmerksamkeit. Ihr Dasein ist von höchster Bedeutung. Sie sprechen uns beide — man möchte sagen — als letzte Überlebende aus dem für Frauenlob unter metaphysischen Gesichtspunkten so bedeutungsvoll gewordenen Lager der *ûz vroun Êren* fließenden Tugenden an. Die *vuoge* ist verschwunden. Die *bescheidenheit*, deren *verbedâhte siten* (Frl. 180, 8) für Frauenlob noch den *wîsen* (Frl. 376, 3) charakterisieren, ist den gelehrten Ambitionen der bürgerlichen *sapientia-wîsheit* gegenüber wohl wirklich zur „Bescheidenheit“ geworden. *Sapientia-wîsheit*, die von sich sagen kann: *vernunst und die vorsichtikeit zu wat ich minen kinden sneit* (M. Kr. 1473 ff.), hat sie der Mühe, weiter den *vorgedanc* zu *minnen* (Frl. 376, 4), überhoben. Die *zucht* wird wohl nochmal in einem an die Herrn gerichteten Meistergesang, alter Tradition gemäß, mit empfohlen (Müg. 186 b), aber ohne daß auf ihre alte höfische Bedeutung irgendwie eingegangen wird. Sie ist nichts anderes als *sete* überhaupt, mit der sie oft zusammen in einem Atem genannt wird (z. B. Müg. 156 a—b, 158 b—159 a).

Die *Truwe* allein spielt, allerdings ohne irgendwelche metaphysischen Beziehungen zu der gleichfalls nicht mehr recht verstandenen *Êre*, in Mügelns Meistergesängen eine etwas auffallendere Rolle. Sie verbindet ihm die *herren* wie *Decius*, *Codrus*, *Konig Johann*, *Konig Karl den virden*, mit *dem volke* (149 b; 211 a—b; 211 b—212 a). Aber im Zug der 12 *tugenden* in der Meide kranz hat er

Digitized by Google Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

ihrer auch nicht mehr gedacht. Genau so ist's mit der *mâze*. Während er sie im traditionellen Meistergesange, wie schon Frauenlob, noch als Tugend *κατ' ἐξοχήν* preist: *da eyn iglich togent mit lastern tzwen betzünet ist* und sie allein *das mittel zu halten* (197 b—198 a) lehre, drängt ihn in der Meide kranz nichts mehr, ihrer Erwähnung zu tun, obschon ihre Eigentümlichkeiten neben der *messikeit* noch so gut Platz hätten wie die *Milte* neben der sonst auch wohl mit ihr identifizierten *sterke*. Das Moment, welches Mügeln nun von allen Herrntugenden allein die *Milte* so gut im Gedächtnis erhalten hat, ist für die ganze Meistersänger-Ethik von der höchsten Bedeutung. Es ist nicht schwer zu erraten. Das Geschäfts- und Berufsinteresse des Fahrenden machte sich schon bei Frauenlob allerlei ethische Spekulation zu Nutzen, und die Logik ist dabei nicht immer so mangelhaft als bei dem *bîspel* der Hure an der Mauer von Jericho, deren verräterische Freundschaft für die Männer Israels uns doch nur schlecht zur Empfehlung der *hûsêre* (Frl. 34) zu dienen scheint. Die Dialektik aber, mit der Frauenlob z. B. den Fürsten klar zu machen sucht, daß *ein guoter muot* an den Besitz des *guotes* geknüpft ist, ist geradezu bewundernswert:

> Guot bî guotem muote
> zimt wol, sam dürrer sât ein regen. guot hât guot in huote
> daz ez vor swacher tât sich nert (Frl. 41—43).

Während wir in aller *angebornen tugent* durch *zît unt stat* bedingt sind, ist *der geiste tugent* ja von Gott in unsere *vrîe willekür* gelegt:

> Niht wart sô gehiure
> als menschen geist unt vrîer muot (Frl. 308).

Wir haben die freie Entscheidung zum Bösen und zum Guten. Was ist also leichter für die Herrn als mit ihrem *guote* der Diener *hôchgemüete* zu erhalten.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

. . . Guoter muot
ist aller tugende krône (Frl. 100—102).

Ez muoz verderben dicke ein ellenthafter muot,
swâ sich daz guot
ze verre von im virret . . ..
den wandel solten hôhe vürsten understân,
daz zæme in an;
swâ sî den muotes rîchen
spürten guot entwîchen,
dâ solte ir hant muot unde guot geben volliclîchen:
sân durch daz guot würd in der muot ein grœzer
ellen vazzen (Frl. 41.)

Man kann die *milte* den Fürsten nicht dringender zur Pflicht machen als Frauenlob getan, indem er, wie oben gezeigt, die Wendung unserer *vrîen willekür* zum Guten von ihrer Übung abhängig macht. Sie ist damit eigentlich schon zum Inbegriff und letzten Prinzip der Tugend erhoben. Vollständig zu Ende gedacht und klar formuliert finden wir diese Spielmannsmoral der Meister aber erst bei Heinrich von Mügeln, sowohl in seinen Meistergesängen (151 b—152 a) als in der Rede der *Milde* in der Meide kranz (1709 ff.). *Lieb*, *adel*, *êre* hat sie *geticlitet*, *truwe und tzucht blumet yr velt.* Was aber das Wichtigste ist: sie ist

. . . der höchsten güte funt (M. Kr. 1727).
Got alle dink in milde fant (M. Kr. 1752).
von Gotes milde geeigent sind
die geiste gar dem hymmel und den speren (152 a)

und auch

naturen werk ist gar in milde worden (151 b).

Und wie geschaffen, ist die Welt auch aus *milde* erlöst worden: *si sneit den dritten uß der dri* (M. Kr. 1732). Gott selbst ist das Urbild der *milde.*

Ich glich in gein dem pellican:
sin herze der in milde spelt,
sin blut der küchel leben helt (M. Kr. 1760).

Aus seiner *seyten floß*, worauf sogar noch der für die Ethik der Meistersänger kaum noch zu beachtende Hans Folz unbewußt anspielt, *alle milde* (Folz 1, 144). Die Fürsten, *gottes meier* (Müg. M. Kr. 2018), mögen sich ein Beispiel daran nehmen!

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Alsust der ware milde tut:
er trenket in der milde flut
die man und in sin gabe spelt,
damit er lant und er behelt (M. Kr. 1763).

So können sie sogar das *unstæte gelücke* an sich fesseln. Sie müssen's nur am *tzoum der togende* halten (Müg. 212b—213a), d. h. sich durch ihre *milde* bereitwillige Diener gewinnen, die ihnen im *ernste* mit *manheit* zur Seite stehen (Frl. 103, 104; 189—191; 248—250; Müg. 204a—204b). Sie können das *gelücke* in *sælde* verwandeln.

Liep unde lust gelücke treit,
liep unde wol ist sælikeit (Frl. 118, 13. 14).
Swem (aber) wol geschiht, der sælde treit,
. . . daz hât sin unt vernunft getân (Frl. 397).

Jeder Herr also ist seines Glückes Schmied.

Was die *Milde* im Gedächtnis der Meistersänger am Leben erhielt, ist hiernach vielleicht einigermaßen deutlich.

Was mag nun der *Wârheit* zum Rang einer der 12 *tugende* in der Meide kranz verholfen haben? Schwerlich allein die starke Abneigung, die nach Frauenlobs Klagen über Meineid, Mord, Verrat, Lug und Trug der Edelen, die heruntergekommenen Ritter gegen sie beseelt haben muß, wenn man auch wohl genötigt ist, zuzugeben, daß schon dies rein soziale Moment bestimmend sein konnte, ein besonderes Wesen von ihr zu machen. Was ihr eine so große Bedeutung verleiht, ist, wie sich aus ihrer Rede in der Meide kranz ergibt, der metaphysische Gesichtspunkt der im Grunde idealistischen mittelalterlichen Ethik. Das Prinzip des Guten stellt sich in ihr zugleich am energischsten als das göttliche Seinsprinzip, als der christliche λόγος vor:

In gottes herz ich bin gedrukt . . .
ich bin sin wort und ouch sin kint,
von mir gesat die himmel sint,
die stern und ouch der speren kraft;
das mer got in mir hat geschaft,
die erde, für und ouch die luft,
die engel und der helle gruft (M. Kr. 1845. 1855 ff.).

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Die weltschaffende und erhaltende geistige Kraft, der wir im ersten Buch des *kranzes der Meide* als der *kunst gottes Methaphisica* begegnet waren, *uß* deren *rechter hant sich schonde der naturen want, nach* deren *künste guß sich* auch *der speren geiste gein got wegten* und *die* schon *saß in gottes herzen rink, e ie geschepfet wurde dink* (M. K. 620 ff.), lernen wir in der *warheit* auch als *tugent* kennen. Ihr *wirken bi den worten ist*, in denen nach idealistischer Metaphysik die Begriffe und das eigentlich Reale der Dinge beschlossen liegen.

Sten muß ich in der formen glich,
darin mich twank der keiser rich,
der in sins waren wortes ruf
die creature ganz geschuf (M. Kr. 1851 ff.).

Sie hat darüber zu wachen, daß jedes Wesen die ihm von Gott in seinem Begriff vorgezeichnete Bahn wandelt, sich und seiner Bestimmung treu bleibt.

Welch mensche das sich von mir spelt
und minen stik verleßet gar,
das schert sich von der engel schar (V. 1864 ff.).
Wer (aber) von der lügen wirt verwunt,
der wirt vil selden hie gesunt:
ir stral ist sam der slangen gift,
wo sie des menschen herze trift,
vor gott er stirbet sunder spar (V. 1879 ff.).

Wer seinen Begriff und Namen verwirkt hat, wird aus dem Buche des Lebens getilgt. Er hat dem obersten idealen Weltgesetze des Guten und Wahren zuwider gehandelt:

E in der formen wurd verrukt
ein wort und sold in bruche sten,
e müst der himmel gar vergen
und alles das darinne wer (V. 1845 ff.).

Die Argumentation der *warheit* als Tugend des *worts* erinnert übrigens lebhaft an den für Frauenlobs Idealismus der *Êre* vorauszusetzenden Idealismus des *namen*. Es wird daher wohl nicht Zufall sein, wenn auch die *Warheit* den Untergang menschlicher Wesenheit am Schluß ihrer Rede an die Vernichtung der *êre* knüpft:

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Der basiliscus noch sin art
dem menschen nie so giftik wart
sam falscher rum und lügen funt,
da von die sele wirt verwunt
und hie des menschen ere gar
sich senket in der schanden mar (M. Kr. V. 1895 ff.).

Wie bei der *Milde* das meistersängerische Geschäftsinteresse, tritt bei der *Wârheit* der metaphysische Grundton mittelalterlicher Ethik fast zu aufdringlich hervor. Die *Wârheit* gebärdet sich in ihrer ontologischen Demonstration der Notwendigkeit des Guten eigentlich mehr wie eine Kunst. Daß sie Mügeln trotzdem unter die 12 Tugenden reiht, spricht natürlich um so mehr dafür, daß er ein Gefühl für den engen Zusammenhang seiner Ethik mit der Metaphysik gehabt hat.

Die *wisheit: die das rat des himmels ummcreifet* hat, *da got alle dink liß fließen durch sins herzen rink*, deren *wisen herzen linge maß das hus, e es gebuwet was* (V. 1464 ff. 1495 ff.) hat gerade unterm metaphysischen Gesichtspunkt viel Ähnlichkeit mit ihr. Doch wenns auch die *süße frucht* der *vernunst* ist, die sie austeilt, so weiß sie doch, daß es nicht so auf das Wissen ankommt; denn

. . . arger wille nicht verstan
die wege siner salden kan
in dingen, die zu tune sint:
vernunst der arge wille blint
des menschen nu gemachet hat (M. Kr. 1489).

Den Tugenden als den von Gott geschaffenen Führerinnen unseres Willens vor den *künsten* und dem von ihnen gelehrten Wissen definitiv den Vorzug zu geben, ist ja überhaupt die schließliche Absicht Mügelns, besonders im zweiten Teile von der Meide Kranz. Was schon im ersten Teil, als der Kaiser den Künsten zur Reise in *Naturen lant* den Ritter *Sitte* zur Seite gab — *kunst sol mit seten gan* —, der sie seiner *in Naturen stat* wohnenden Schwester *Zucht* zuführt, ohne deren Geleit sie wieder nicht vor den Thron der Herrscherin der Welt treten durften —

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Natura spricht, es si ein ban
wer kunst wil ane seten han,
kunst ane seten sie achtet nicht
wann sy hat alle kunst geticht —,

was in diesen Versen (893 ff.) schon präludierend angedeutet ist, wird nachher ausführlich begründet: die Unterordnung des Wissens und theoretischen Könnens unter die guten Mächte des Wollens, unter die Tugenden. Nachdem die Krönung der *Theologia* unterm Beisitz der *tugend* — *Natura* hat selbst bekannt, daß ohne die Anwesenheit derselben ein solcher Akt unmöglich sei — stattgefunden hat, schreitet man unterm Vorsitz der neugebackenen Königin der Wissenschaften zur Disputation. *Natura wil* (V. 1360 ff.) *bewisen offenbar, das sie ir wesen uß ir han.* Sie sollen also, wie die Natur selbst, einen Gegenstand der Erfahrung, des Wissens bilden. Es ist die alte Behauptung von der Lehrbarkeit der Tugenden, die den Ambitionen der *Natur* hier zu guterletzt zu Grunde liegt. Beide Parteien holen sich ihre Argumente denn auch aus der Rüstkammer des Aristoteles, in die Heinrich von Mügeln aber gewiß nur durch einen entlegenen scholastischen Kommentar vagsten Einblick erhalten hat. *Die gröste red* (M. Kr. 1366 ff.), vielleicht ein Übersetzungsversuch für eine *propositio major*:

Welch dink sich uß dem andern sacht,
des wirdikeit von nöten swacht
gein dem, das es gesachet hat (V. 1363),

zusammen mit der von Aristoteles *in Ethicorum* angeblich dazu *gesetzten minner*, der *propositio minor*:

. . . Uß werke tugent wirt,
des wirken die natur gebirt;
uf erden nie kein werk geschach,
sin were jo natur ein sach (V. 1369),

führt zu der von der Natur gewünschten *conclusio*, daß *der tugende wirdekeit gein der naturen swacht.* Jedoch wissen die *tugenden* aus *gröster rede, des die minner* ebenfalls Aristoteles *in Ethicorum hat geticht*, auch ihrerseits *in*

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

dritter rede wiser frucht (V. 1427) den ihnen passenden Schluß: *wie sie Naturen edler sin*, zu ziehen, so daß *der krik von beider sit getan* schließlich mit Recht *Theologia wart gelan* (M. Kr. 1438). Diese argumentiert nun, nachdem sie jede Tugend ihr Sprüchlein hat aufsagen lassen, das allemal ganz unmotiviert mit einer Ermahnung an die Fürsten schließt — ein Umstand, der sich nur aus der Abhängigkeit Mügelns von fremden Quellen oder einem ursprünglich anders gerichteten Kompositionsplan erklären läßt — selbst folgendermaßen:

Wo tugent von naturen wer,
so wer kein mensche tugnde ler (V. 2229).
ist tugent von naturen fluß,
so ist das kint ein musicus
und kan ouch wol gramaticam,
e das es in die schule quam.
der rede wider das ist war:
damit so stet bewiset klar:
das tugent kumt uß gotte fri
und nicht uß der naturen si (V. 2249 ff.).

Die Schwäche dieser Logik ist klar. Sie liegt in der gerade hier recht eklatanten Doppelsinnigkeit des Wortes *tugend*. Noch kann es die Tüchtigkeit des Wollens und Wissens zugleich bezeichnen. Daß das Wissen nicht angeboren wird, beweist aber nicht, wie *Theologia* meint, daß das Wollen der Seele a priori innewohnt und unerlernbar ist.

Ein stichhaltiger Grund für die Unabhängigkeit des menschlichen Willens von *Natur* und *künsten* liegt dagegen, wie *Theologia* richtig fühlt, darin, daß nicht alle Menschen *anders nicht getun wann trüwe, recht, frid unde sun* und daß *uns der fluß der natur nicht* ohne weiteres *twinget* uns der *sünde* zu enthalten (V. 2231—2234). Die Existenz des Bösen in der *Natur* beweist deren Machtlosigkeit gegenüber den Tugenden. Schon bei Frauenlob mußte sie bekennen:

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Ich habe die geiste guot und arc,
die kristen, juden, heiden, himel und erden rât;
jan setze ich weder ir güete noch ir erge zil:
Got hât sie vrî geheizen sîn,
ir willekür ist mir zestarc (441, 3—7).

Auch bei Mügeln ist's wieder die göttliche Kraft der *Vrou Minne*, welche ihr übergeordnet wird.

Got mochte sunder tugent nicht
gebuwen der naturen ticht (M. Kr. 2263),

entscheidet seine *Theologia* schließlich.

Die tugent in der Got geschuf
die dink in sines wortes ruf,
die selbe tugent die was Got
und Got die tugent sunder spot (M. Kr. 2590).

Diese Tugend aber ist die *Libe*:

Man spricht: die tugent caritas
Gots tugent und Got selber was
(M. Kr. V. 2267; G. H. 2594/95).

Und da sie sich ausdrücklich als das Prinzip aller Tugend bekennt:

Die libe sprach: ich bin ein grunt
der tugnde gar und ouch ein funt (M. Kr. 2033),

dürfen wir in der Tat als erwiesen annehmen:

das die natur ist gar ein troum,
wo sie nicht fürt der tugnde tzoum (V. 2277).

Wo der Pfad der Tugend verlassen wird, wird auch der Pfad der weltbeseelenden göttlichen Liebe verlassen. Auch der Gelehrteste lasse sich daher gesagt sein:

Kunst ist ein senffte last
wer sie in arm der togint vast (Müg. 197 a/b).

Dies mag man als die Quintessenz meistersängerischer Ethik ansehn. Ihr Sinn ist vielleicht geeignet, ihnen manche Überhebung verzeihen zu lassen, die sie sich in jungem Wissensstolz auf dem Gebiet theoretischer Erkenntnis haben zu Schulden kommen lassen.

Digitized by Google
Original from UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 00562 1324
BOUN
NOV 10 1931
UNIV. OF MICH.
LIBRARY

Digitized by Google
Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN

Digitized by Google

Original from
UNIVERSITY OF MICHIGAN